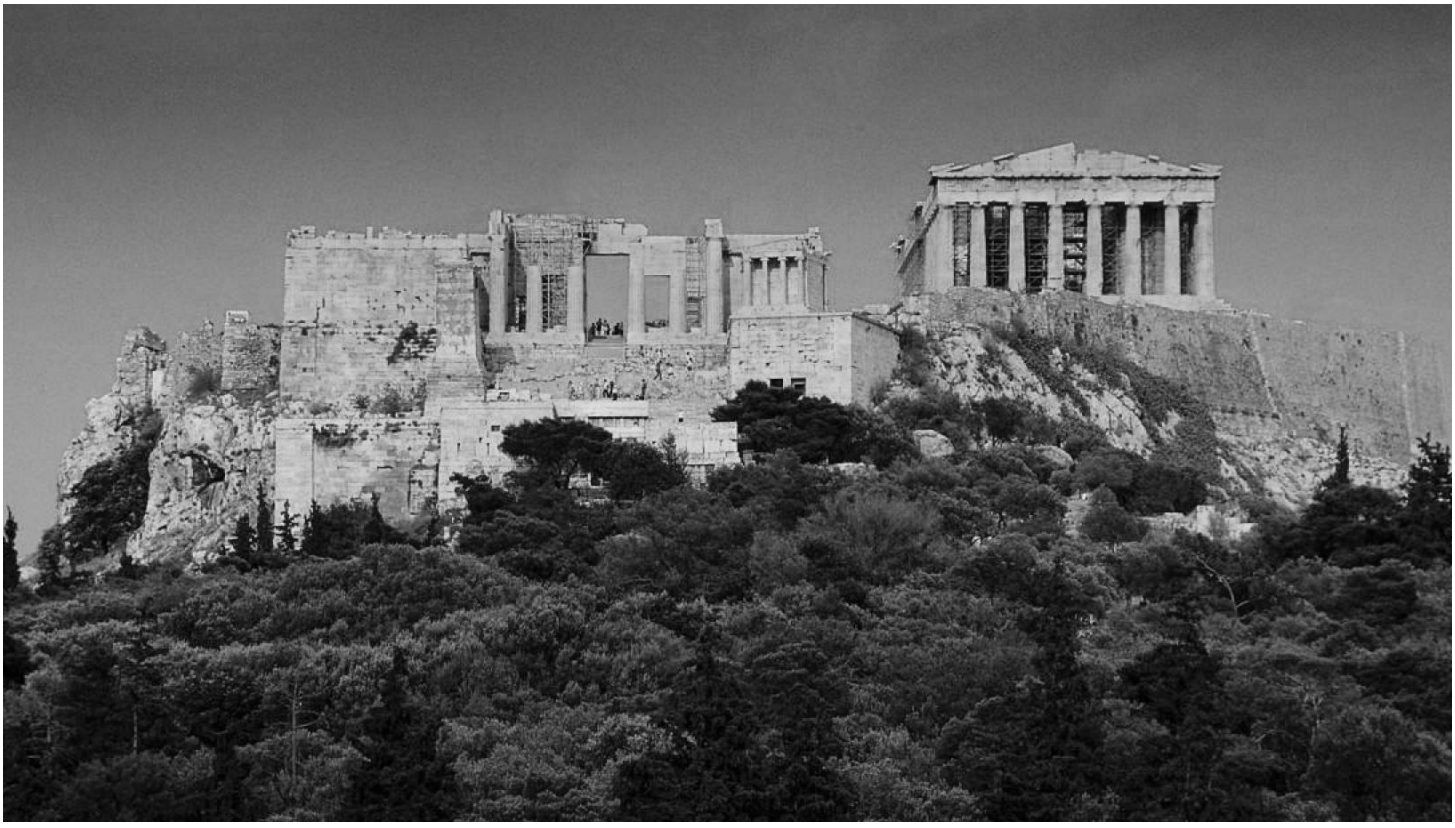
Curso de Licenciatura em Filosofia na
Modalidade a Distância

Platão e a Educação Filosófica

Marco Antonio Franciotti



Platão e a Educação Filosófica

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

FILOSOFIA
licenciatura a distância

Platão e a Educação Filosófica

Marco Antônio Franciotti

UAB UNIVERSIDADE ABERTA DO BRASIL

Ministério da Educação

Governo Federal

Florianópolis, 2014.

Governo Federal
Presidente da República Dilma Vana Rousseff
Ministro da Educação Aloizio Mercadante
Coordenador Nacional da Universidade Aberta do Brasil Celso José da Costa

Universidade Federal de Santa Catarina
Reitora Roselane Neckel
Vice-reitora Lúcia Helena Pacheco
Pró-reitora de Ensino de Graduação Roselane Fátima Campos
Pró-reitora de Pesquisa Jamil Assereuy Filho
Pró-reitora de Pós-Graduação Joana Maria Pedro
Pró-Reitor de Extensão Edison da Rosa
Pró-Reitora de Planejamento e Orçamento Beatriz Augusto de Paiva
Pró-reitor de Administração Antônio Carlos Montezuma Brito
Pró-reitor de Infra-Estrutura João Batista Furtuoso
Pró-reitor de Assuntos Estudantis Lauro Francisco Mattei
Secretário de Relações Internacionais Luiz Carlos Pinheiro Machado Filho
Secretário Especial de Aperfeiçoamento Institucional Airton Lisle Cerqueira Leite Seelaender
Secretário de Cultura Paulo Ricardo Berton
Secretária Especial da Secretaria Gestão de Pessoas Neiva Aparecida Gasparetto Cornélio

Curso de Licenciatura em Filosofia na Modalidade a Distância
Diretora Unidade de Ensino Paulo Pinheiro Machado
Chefe do Departamento Gustavo Andrés Caponi
Coordenador de Curso Marco Antonio Franciotti
Subcoordenador de Curso Delamar José Volpato Dutra
Coordenador de Tutoria Jaimir Conte
Coordenador de Ambiente Virtual de Ensino-Aprendizagem e Designer Instrucional André Cruz Goulart
Secretária de Curso Edinéia Cristiani Pedrotti

Copyright © 2014 Licenciaturas a Distância FILOSOFIA/EAD/UFSC
Nenhuma parte deste material poderá ser reproduzida, transmitida e gravada sem a prévia autorização, por escrito, da Universidade Federal de Santa Catarina.

Franciotti, Marco Antonio.
Platão e a Educação Filosófica/ Marco Antonio Franciotti. – Florianópolis : FILOSOFIA/EAD/UFSC, 2014.
170p. : il., gráficos

Inclui bibliografia.
ISBN: 978-85-61484-37-8

1. Educação – Filosofia. I. Título.

CDU: 37.01

Catalogação na fonte elaborada na DECTI da Biblioteca Universitária da Universidade Federal de Santa Catarina.

Sumário

Apresentação 7

1 Quem escreveu esta peça?.....11

2 Você quer ir a uma festa?.....19

3 Como é a vida na velhice?.....27

4 Quem tem medo de Trasímaco?.....33

5 Que tal ficarmos invisíveis?.....43

6 O Big Brother está de volta?.....51

7 Que tal mentir em nome do bem maior?.....61

8 A (falta de) ética na medicina de Platão?.....69

9 O que é justiça, afinal?.....75

10 Aonde ainda anda a onda?.....85

11 Navegar é preciso?.....97

12 A Ideia do Bem.....105

13 Que tal desenhar na areia?.....111

14 Quem apagou a luz?.....117

15 O sonho acabou?.....127

16 Ser justo realmente vale a pena?.....135

17 Alma, minha gentil, que te partiste... 151

Bibliografia.....157

Apresentação

Jamais esqueço a primeira aula que assisti do prof. Osvaldo Porchat. Você já deve ter tido a experiência de ouvir certas frases que parecem hoje fazer parte da sua vida mental. Elas sempre retornam, como que compondo nossa identidade intelectual.

"Um pensador importa na medida em que ele se torna um problema filosófico".

Essa afirmação é fascinante! Ainda me lembro da entonação que ele usou, além do forte sotaque paulistano, é claro. Já faz algum tempo que a ouvi. Certa vez perguntei se ele se lembrava de ter falado isso. Ele disse que não. Fiquei surpreso. Ela me motivou a estudar filosofia seriamente (seriamente... humm...). Já refleti sobre ela tantas vezes, mas creio que só agora consigo entendê-la em toda sua profundidade. Podemos ler livros e livros de filosofia, mas só quando as ideias neles contidas apresentam um problema a resolver é que elas se tornam nossas e começam a fazer parte de nossas reflexões filosóficas.

*Hoje considero a frase do prof. Porchat como uma versão da thaumázein (*θαυμάζειν*), do espanto ou admiração mencionado por Platão no* Teeteto *(155 c-d). Pensamos conhecer uma porção de coisas, mas quando nos damos conta de que, de fato, não as conhecemos, ficamos surpresos, espantados. O sentimento de falta que daí decorre se torna um problema a resolver. De acordo com Platão, é exatamente por causa desse sentimento que começamos a filosofar.*

Nesse sentido, a filosofia é, de certo modo, sempre contemporânea. Podemos ler um filósofo medieval meticulosamente, mas só conseguiremos estabelecer um diálogo filosófico com ele se o trouxermos para o nosso tempo. Esse filósofo importará na medida em que houver um problema a ser resolvido. O problema pode ter surgido há cinco anos, ou ele pode ser milenar; o ponto, porém, é que ele se tornou contemporâneo no momento em que eu me encontrei surpreso, espantado por não ter uma resposta.

Por que ler ou escrever mais um livro sobre Platão? Porque quando começamos a refletir sobre a educação, e digo refletir filosoficamente, Platão torna-se contemporâneo. Um excelente exemplo está contido em A República*, considerada por muitos especialistas sua obra principal. Platão afirma que educar não é "colocar conhecimento nas almas que não o possuem, tal como conceder visão ao cego" (518 b8-c2). Pelo contrário, educar "pressupõe que a visão já está lá, embora olhando na direção errada" (518 d5-7). Desse modo, "a educação é a habilidade (τεχνή) de virar a alma" (518 d3-5), "conduzindo-a das trevas para a luz..." (518 d-5-7). O conhecimento não é de ninguém em particular; todos nós temos acesso a ele. Portanto, a ideia do senso comum de que o professor possui o conhecimento e o transmite ao aluno é inaceitável. Além disso, a habilidade de 'virar a alma' sugere que o processo educacional é necessariamente transformador. A alegoria da caverna, bem no início do Livro VII de* A República*, mostra como um prisioneiro se liberta, isto é, como uma pessoa se desvencilha das antigas e infundadas opiniões a fim de virar-se e contemplar o mundo não como se nos apresenta, envolto nos preconceitos e nas crenças vulgares do senso comum, mas sim como é realmente. A educação, no final das contas, está intimamente ligada à libertação do indivíduo. Trata-se de libertá-lo de suas crenças pré-existentes para que ele possa, por si mesmo, virar-se em direção ao conhecimento. Não há nada mais contemporâneo na concepção do processo pedagógico do que a estratégia platônica.*

Tendo em vista esse caráter contemporâneo das reflexões filosóficas, examinarei neste livro a filosofia da educação de Platão procurando entendê-la muitas vezes mediante problemas, situações e exemplos dos dias de hoje. Tenho consciência do risco que isso envolve, a saber, a descaracterização da filosofia platônica. Creio, porém,

que é possível manter o rigor filosófico adotando essa estratégia. É fundamental reconhecer as especificidades conceituais da obra, interpretando o texto na sua estrutura argumentativa. Essa interpretação, porém, é inevitavelmente construída com base no instrumental teórico e conceitual que está à nossa disposição hoje. Somos cidadãos do sec. XXI; não podemos ler Platão como se fôssemos atenienses do sec. IV a.C. Somos não só, mas principalmente, frutos de uma época e quando nos voltamos aos textos clássicos, nós os contemplamos com os olhos do presente. É por isso que uma obra filosófica está sempre em diálogo com as novas gerações.

Capítulo 1

Quem escreveu esta peça?

De agora em diante, vamos tratar do diálogo *A República*. Vou começar fazendo uma apresentação geral. Depois vou falar um pouco da vida e da época de Platão, oferecendo um pano de fundo histórico que irá nos ajudar a apreciar e a entender melhor essa obra. Só então começarei a lidar mais especificamente com os principais temas do diálogo.

A obra *A República* foi escrita por volta de 380, antes da era cristã. Ela é a primeira grande obra da tradição ocidental e trata de temas tão variados que pode ser estudada em filosofia política, filosofia da educação, ontologia e estética, entre outras áreas do saber filosófico. Por exemplo, ela trata da noção de justiça, das diversas formas de governo, da educação do cidadão, da relação dos indivíduos com a música e a literatura, etc. Essas são apenas algumas questões que iremos discutir.

A República é estruturada de modo bem claro. Ela tem 10 livros. Podemos chamá-los de capítulos. Eles podem ser organizados em 4 partes diferentes. O Livro I é um prólogo. Ele introduz os personagens, sugerindo as questões mais básicas que irão ser tratadas em toda a obra, como por exemplo: 'o que é justiça? 'Ou ainda: 'por que uma vida justa é superior e preferível a uma vida injusta?' Os livros II, III e IV tratam de um projeto de construção. Os personagens irão construir uma cidade hipotética ou ideal, uma cidade em logos, uma cidade que eles chamarão de justa. A próxima parte vai do livro V até o VII. Aqui encontraremos uma grande digressão. Veremos Platão tratando detalhadamente não apenas da política, mas da filosofia em geral. Esses livros centrais de *A República* são

às vezes chamados de livros filosóficos do diálogo. A última parte de *A República* é constituída dos livros de VIII a X. Aqui veremos os personagens voltando ao tema da política do 'mundo real'. Sócrates, o herói do diálogo, de quem iremos tratar daqui a pouco, discutirá os regimes injustos que são bem familiares a nós hoje.

Uma advertência nesse momento deve ser feita ao método de citação da obra. É importante seguir a chamada paginação de Stephanus. São os números comuns a qualquer tradução e também à maioria dos principais intérpretes de Platão. Se você vir o número 521a, ele se refere à página 521 na paginação de Stephanus, enquanto 'a' se refere a um parágrafo ou sequência de linhas. Vou usar essa numeração de agora em diante.

Vamos agora tratar da vida e da época de Platão. Ele nasceu em Atenas em 429 a.C., numa família bem distinta, rica e poderosa. Isso significa que ele cresceu no sec. V a. C. em Atenas. Eu enfatizo este ponto porque o sec. V a. C. em Atenas é um dos séculos mais extraordinários na história da cultura ocidental. Foi um século explosivo, e alguns de seus eventos, sem dúvida, influenciaram Platão decisivamente.

Vou dar uma rápida visão cronológica do sec. V a. C. Vou listar umas datas e os eventos principais nelas ocorridos. Vamos começar um pouco antes, no sec. VI, 507 a. C. Essa é a data em que a tirania de Psístrato, que governou Atenas, foi derrubada, sendo substituída pela democracia. Nos 100 anos seguintes, Atenas foi uma democracia e se orgulhava disso. Ser uma democracia era essencial para a identidade de Atenas. A questão da democracia nunca se distancia da mente de Platão. Em 480 a. C., os gregos derrotam o império persa. Os persas tinham um vasto império a leste da Grécia, tomando grande parte do que é hoje a Turquia, o Iraque e parte do Afeganistão. Eles tinham uma tendência expansionista e a Grécia tornou-se vítima desse expansionismo. A possibilidade dos persas derrotarem os gregos era bem grande. Os persas tinham um grande exército. Contudo, sob a liderança ateniense, o gregos acabam derrotando os persas, em particular, na batalha de Salamina, em Plateia. Eu falei dos 'gregos'. Na antiguidade, porém, não havia um país chamado Grécia. Isso aconteceu bem depois. Havia uma porção de pequenas cidades/Estado. Cada uma delas era uma co-

munidade política autossuficiente. Atenas era uma dessas cidades-Estado, assim como Esparta, Tebas e Corinto. Foi sob a liderança ateniense que gregos tiveram sucesso em derrotar os persas. Esse é o começo da grandeza ateniense no sec. V a. C.

A próxima data é 469 a. C. Essa foi a data em que Péricles, o maior dos líderes políticos atenienses, chegou ao poder. As décadas subsequentes passaram a se chamar "A Era de Péricles". Nessa época, Atenas se tornou um grande poder militar, econômico, político e cultural. Chamamos a "Era de Péricles", mesmo sabendo que Atenas, como sugeri, era uma democracia e se orgulhava disso, mas não havia dúvida de que Péricles era o primeiro dentre os iguais. Essa foi uma época de grande expansão e desenvolvimento, não apenas no sentido militar e político, mas também, e talvez de modo mais significativo, no sentido cultural. Essa é a época da construção do Partenon, das grandes tragédias, como as de Ésquilo, Sófocles, Eurípedes, da poesia cômica, do grande Aristófanes, que praticamente inventou a comédia. E de Heródoto, que inventou a história. Tucídides, no final do século, aperfeiçoou o estudo da história. Houve progressos fantásticos na matemática e nas ciências naturais.

A "Era de Péricles" foi, em suma, uma época maravilhosa. Mas em 431 a. C., começaram os tempos difíceis. Foi quando ocorreu a Guerra do Peloponeso. Diferentemente da Guerra contra os persas, quando as cidades-Estado gregas foram unificadas para lutar contra os persas, na Guerra do Peloponeso, eram gregos contra gregos. De modo mais significativo, era Atenas contra Esparta. 27 anos depois, em 404 a. C., Atenas era derrotada. O pior aspecto dessa derrota para os atenienses foi a destruição do seu estimado sistema de governo democrático. A democracia é substituída pela "Tirania dos 30". Esse foi um evento traumático para os atenienses. Felizmente, a democracia foi restaurada logo depois, em 403 a. C. Contudo, a extensão dessa derrota da democracia foi incalculável. Sem dúvida, isso causou um enorme impacto em Platão em 404 a. C. Com 25 anos de idade, ele presencia a destruição de sua própria cidade.

Em 399 a. C., Sócrates é executado. Isso também causa um grande impacto no jovem Platão. E o fato de seu mestre ter sido execu-

tado pela democracia irá influenciar decisivamente suas reflexões filosóficas subsequentes. Platão não é apenas o grande metafísico criador da teoria das formas; ele também é o filósofo político preocupado com a vida e as questões da polis. A comprovação disso está no fato de que, em 388 a. C., Platão faz a primeira de suas três viagens à Sicília. Hoje a Sicília é parte da Itália. Mas naquela época ela era dos gregos. Platão visita a Sicília para trabalhar com o governante Dionísio a fim de colocar em prática algumas de suas ideias sobre política. Menciono isso para sugerir que Platão não é um filósofo abstrato, num outro mundo, interessado apenas em belos conceitos, bela teorias; ele está preocupado com seres humanos reais. Mas ele fracassa, tanto com Dionísio quanto com seu sucessor, Dionísio II. Talvez por causa desse fracasso, Platão retorna a Atenas em 386 a. C e funda sua própria escola, a "Academia".

Havia muitos filósofos em Atenas e em outras cidades-Estado antes de Platão. Às vezes eles são chamados de 'filósofos pré-socráticos'. Sócrates viveu de 469 a 399 a. C. Os filósofos pré-socráticos são aqueles que viveram antes ou durante a vida de Sócrates. Não há dúvida de que eles influenciaram Platão. Tales, Anaximandro e Anaxímenes foram os primeiros filósofos. Eles viveram numa cidade chamada Mileto e escreveram suas obras no sec. VI a. C. Heráclito viveu entre 540 e 480 a. C. Parmênides viveu entre 515 e 440 a. C. Ele é particularmente importante porque exerceu grande influência em Platão. Pitágoras, o grande filósofo e matemático, que supostamente descobriu o Teorema de Pitágoras, viveu de 570 a 495 a. C. Anáxagoras viveu de 500 a 428 a. C. e Empédocles viveu de 493 a 433 a. C. Demócrito viveu de 465 a 400 a. C. Eles foram alguns dos pensadores mais influentes do sec. VI a. C.

Outro grupo bastante influente também era o dos sofistas. Eles eram professores itinerantes, indo de cidade a cidade, ensinando sobretudo a Retórica. Não vou entrar em detalhes agora sobre os sofistas. Falaremos depois sobre a sofística em detalhes porque, no Livro I de *A República*, nós conheceremos um sofista chamado Trasímaco. Por enquanto, vou dar apenas os nomes e datas. Protágoras é tido como o primeiro grande sofista. Ele viveu de 485 a 400 a. C. Górgias viveu de 483 a 376 a. C. Isócrates viveu de 436 a 338 a. C. e foi contemporâneo de Platão e seu grande rival. A rivalidade

entre o filósofo Platão e os sofistas, como Isócrates, é fundamental. Mas vamos falar disso quando analisarmos o Livro I.

Finalmente, havia Sócrates. Ele viveu de 469 a 399 a. C. Ele foi, sem dúvida, quem mais exerceu influência em Platão. Não sabemos muito sobre essa figura histórica. Ele nada escreveu. Podemos supor quem ele era porque Platão o apresentou como o personagem central de muitos de seus diálogos, incluindo *A República*. Outros autores também falam de Sócrates. Mas Platão é nossa fonte principal. Diferentemente dos filósofos pré-socráticos, Sócrates concentrou-se em questões políticas e éticas. Ele era famoso por fazer questões do tipo: 'o que é?' Ele pergunta 'o que é justiça?', 'O que é coragem?', 'O que é o belo?' e assim por diante. Essas são questões básicas do ser humano. Após fazer uma pergunta, e receber a resposta, Sócrates é famoso por refutá-la. Isso é conhecido como 'elenchus', ou refutação. Assim, Sócrates é uma pessoa bem irritante. Ele é irritante durante toda *A República*. Ele foi certa vez descrito como uma mosca que voa e irrita, mas que acorda até um cavalo sonolento.

É impossível dizer se o Sócrates que vemos em *A República* tem alguma semelhança com a figura histórica que viveu entre 469 e 399 a. C. Por isso, toda vez que eu usar a palavra 'Sócrates', estarei me referindo ao personagem dos diálogos de Platão. Não falarei da figura histórica, que pouco conhecemos, exceto que ele inspirou Platão.

Capítulo 2

Você quer ir a uma festa?

Agora estamos prontos para começar a estudar o diálogo. Consideremos o título. *A República* é a tradução da palavra grega '*politeia*' (πολιτεία). A palavra '*politeia*' deriva da palavra '*polis*' (πόλις), que é a raiz da nossa palavra 'político'. '*Polis*' quer dizer 'cidade'. Como já foi dito, a Grécia da época de Platão não era um país e sim uma coleção de pequenas cidades, ou cidades-Estado. Nós a chamamos assim porque elas eram entidades políticas independentes. '*Politeia*' também pode ser traduzida por 'regime'. A *politeia* é a organização da cidade. É o modo pelo qual a cidade deve ser estruturada para trazer à luz a justiça a todos os cidadãos. Acompanharemos mais especificamente a proposta platônica de construção dessa sociedade justa nos Livros II, III e IV.

Passemos ao cenário de *A República*. Inicialmente, é importante esclarecer que, independentemente de ser um grande filósofo, Platão é sem dúvida um grande escritor. Cada detalhe tem seu significado, principalmente o cenário. As primeiras palavras do diálogo são pronunciadas por Sócrates. "Eu desci até o Pireu ". A sentença de abertura do diálogo está na primeira pessoa do singular. Isso quer dizer que toda a narrativa consiste nas lembranças de Sócrates acerca de uma longa conversa ocorrida. É o pensamento de Sócrates em toda sua complexidade sendo revelado passo a passo, argumento por argumento. Em determinados momentos, Sócrates parece um confidente do leitor, procurando mostrar-nos suas inseguranças e seus limites enquanto pensador. Um bom exemplo disso é quando, ao fim do debate com Trasímaco – como veremos daqui a pouco -, Sócrates se surpreende e se satisfaz ao vê-lo

enrubescer. Platão utiliza o personagem Sócrates para colocar em evidência os próprios limites da reflexão filosófica. Não é possível evitar as emoções que sentimos ao dialogar e devemos permanecer alertas para que isso não obstrua a paixão maior pelo saber. Além do mais, a atividade filosófica não pode apresentar todas as respostas que buscamos: a condição do filósofo é exatamente o que o faz ser um eterno pesquisador, jamais se apossando da resposta definitiva. Aliás, é bem provável que não haja uma resposta definitiva aos problemas filosóficos.

Muito bem. Voltemos à sentença inicial do diálogo. "Eu desci até o Pireu". Sócrates refere-se ao porto de Atenas, que fica a poucos quilômetros do centro da cidade. Ele faz parte da área urbana de Atenas, mas fica um tanto afastado. O diálogo ocorre por volta de 410 a. C., durante a Guerra do Peloponeso. Por que esse cenário é significativo? Ora, durante a Tirania dos 30, ocorrida no ano 404, quando a democracia ateniense foi derrubada, a mais forte oposição política se concentrava no Pireu. Essa era a sede da resistência democrática à tirania. O cenário do diálogo, assim, já sugere uma questão central de *A República*, da qual Sócrates tratará explicitamente no fim de *A República*. A questão é: 'qual o valor da democracia?' Será que ela é a melhor forma de organização política, ou a melhor forma de politeia? Isso é sinalizado desde o início por causa do cenário. Colocando esse ponto de um modo um tanto dramático, a questão seria: 'vale a pena morrer pela democracia?' Foi isso que ocorreu no Pireu: pessoas morreram lutando contra a tirania.

Outra questão é sinalizada pelo cenário de *A República*. Tal como qualquer porto, em qualquer país, o Pireu é um lugar cheio de estrangeiros, tanto gregos como não-gregos. Um porto, se você está em Santos ou em Itajaí, é um lugar de grande diversidade cultural. Há diferentes pessoas que vem ao porto para comercializar. Falo isso porque a palavra 'diversidade' é importante em *A República*. E é também bastante importante nas conversas políticas de hoje. Pense em como usamos a palavra 'diversidade'. É, sem dúvida, algo positivo para uma comunidade política aceitar e afirmar diversidade. Estar com diferentes tipos de pessoas, conhecer diferentes tipos de ideias, diferentes etnias, é uma coisa positiva. O cenário

de *A República* força-nos, desde o início, a parar e perguntar: o que há de tão bom sobre a diversidade?

Igualmente, é importante esclarecer que a expressão "desceu ao Pireu" também sugere algo crucial para entendermos a estrutura de *A República*. No Livro VII, Platão apresenta a alegoria da caverna, a mais famosa alegoria da história da filosofia. Trataremos dela em detalhes mais adiante. Por enquanto, é importante perceber que Sócrates, o filósofo, fez um movimento descendente e irá dialogar com as pessoas. "Ele desce do plano intelectual de sua existência para explicar suas ideias" (Pappas 1995, pg. 18). Elas estão aprisionadas na caverna, vivendo entre as sombras. Elas precisam se libertar das sombras, das crenças pré-existentes, e o diálogo filosófico promovido por Sócrates irá realizar essa tarefa. Na verdade, o diálogo terá exatamente esse movimento de descenso e ascensão. Os livros II, III e IV apresentam temas fundamentais para a vida da polis. Já os livros V, VI e VII irão apresentar as teorias metafísicas platônicas, convidando o leitor a subir, a sair da caverna e contemplar a realidade das formas. Os livros restantes levam o leitor a um novo descenso, o que representa um retorno do prisioneiro libertado à caverna, após a visita ao exterior pelo prisioneiro acorrentado, segundo a alegoria da caverna.

Assim, podemos dizer que o diálogo inteiro, nessa metáfora de movimentos descendentes e ascendentes, ocorre no interior da caverna, ou no mundo das aparências, povoado de prisioneiros que precisam ser libertados. O filósofo deve estar no habitat da *doxa* (δόχα), para erradicá-la. No Pireu, ele encontra Polemarco, filho de Céfalo, que é um mercador bem rico e não é ateniense. Ele é um dos estrangeiros que mencionei. Ele é grego, mas não ateniense. Ele vive no Pireu. Polemarco, de modo descontraído, força Sócrates a ficar. Ele insiste, mas não o ameaça. Sócrates tenta se desvencilhar, mas Polemarco o convida insistentemente à sua casa no Pireu para jantar.

Polemarco é um personagem bem dramático e intenso. Ele foi morto pela Tirania dos 30. Sócrates não parece muito interessado nesse convite. Ele quer ir para casa. Lembre-se que o diálogo começa com "eu desci até o Pireu". Atenas fica numa colina. Ele quer subir e voltar para casa. Ele está acompanhado de Glauco, que se

junta a Polemarco na tentativa de convencer Sócrates. Glauco é irmão de Platão. Depois encontraremos outro irmão de Platão. Seu nome é Adimanto. Teremos, então, Sócrates acompanhado de dois irmãos de Platão.

Outra questão aqui, bem no início de *A República*, é a coerção. Polemarco insiste com veemência que Sócrates fique para o jantar. Essa é uma das primeiras metáforas platônicas: a coerção é, essencialmente, uma questão política e pode determinar ou alterar comportamentos. Será que o governante deve coagir os cidadãos? Pense, por exemplo, na lei. Ela é uma forma de coerção, pois se não for seguida, haverá punição. Mas a punição não pode ser indiscriminada. Quando, então, há suficiente coerção, ou coerção demais, ou de menos? Essas questões são essenciais para mostrar como a política funciona. Elas se apresentam logo nas cenas iniciais.

A insistência de Polemarco revela um aspecto importante para a compreensão do diálogo como um todo e, também, para o exercício da atividade filosófica. Polemarco é um jovem. Como muitos jovens, ele é agressivo e cheio de energia; ele quer as coisas a seu modo. Quando tratarmos do Livro II, veremos que isso é uma questão fundamental para a politeia. É necessário saber lidar com alguém aguerrido como Polemarco. A presença de Polemarco é bastante importante. Ele aparece brevemente no início de *A República*. Ele tem pouco a dizer depois, mas é importante precisamente porque ele morreu pelo seu país, pela sua polis. Mais do que tudo, ele morreu pela democracia. A obra *A República* é uma das grandes reflexões sobre a natureza da democracia. Muitas das coisas que Sócrates afirma sobre a democracia pode chocar o leitor contemporâneo. Sócrates foi um grande crítico da democracia. Vivemos numa época em que a democracia é quase que universalmente aceita. Por isso, é preciso ler *A República* de Platão com a mente aberta, para lidar com ideias estranhas que podem causar desconforto.

Além disso, o nome Polemarco quer dizer 'líder militar' em grego. Platão coloca um personagem que representa a juventude aguerrida e entusiasmada ao lado de outros jovens curiosos porque o que ocorrerá no diálogo não é uma discussão entre pares, e sim uma preleção. A obra *A República* é a teatralização das relações

entre o filósofo e a polis, representada pelos jovens ao redor de Sócrates. Mais exatamente, ela apresenta o filósofo em seu papel político e social mais crucial: o de educador da juventude.

A natureza agressiva de Polemarco serve também para apresentar uma importante condição para o diálogo filosófico. Ao encontrar Sócrates, Polemarco insiste que Sócrates o acompanhe até sua casa. Ele deixa claro em 327c que não aceitará um não como resposta. "Como você será capaz de nos persuadir", diz ele a Sócrates, "se não o ouvirmos?" Essa é uma condição crucial de qualquer diálogo. É preciso ouvir. Sem essa disposição inicial, nenhum diálogo é possível. Ao aceitar finalmente o convite, Sócrates pressupõe que as condições para o debate estão dadas e ele não precisará interromper – ou ser interrompido – para retomar normas básicas de conduta. Este é um ponto bem importante porque mais abaixo, quando o sofista Trasímaco entrar em cena: ele não está preocupado com tais normas. Ele invade a discussão "como uma besta selvagem" (336b a 337a), lançando-se sobre os demais como se os fosse dilacerar, a ponto de ter de ser contido pelos homens sentados próximos a ele. A entrada de Trasímaco é uma alusão ao caráter tirânico dos sofistas, em oposição ao caráter supostamente mais afável dos filósofos. É claro, porém, que essa afabilidade também pode ser vista como uma estratégia de debate. Sócrates admite que a atitude de Trasímaco paralisou-o de medo e, em sua réplica, sentiu que sua voz estava trêmula. O olhar de Trasímaco o intimidara. Mas Trasímaco não é ingênuo. Ele dá uma gargalhada e denuncia a famosa ironia socrática. Sócrates estaria simulando uma ignorância e amabilidade que, segundo Trasímaco, não passava de uma tentativa de se esquivar das respostas.

Antes, porém, de tratar do debate entre Sócrates e Trasímaco, é preciso acompanhar as definições de justiça apresentadas antes por Céfato e Polemarco. Elas prepararão o terreno para um dos duelos entre sofistas e socráticos mais importantes da história da filosofia.

Capítulo 3

Como é a vida na velhice?

Vamos tratar agora da primeira conversa da obra. Céfalo é um homem de idade avançada, bem educado, que recebe Sócrates com muita cordialidade. Ele diz sentir falta de Sócrates e, por isso, o filósofo deve visitá-lo com mais frequência. Sócrates, então, faz uma pergunta bem desconcertante e um tanto rude: "como é ser tão velho?" Você cosegue se imaginar perguntando isso a uma pessoa idosa? Essa é uma pergunta que foge às convenções e, ao mesmo tempo, tem a ver com a própria natureza da Filosofia: ela desafia convenções.

Céfalo, curiosamente, não parece perturbado com a questão. Ele aceita a velhice de bom grado, pois não é mais atormentado pelos desejos sexuais que o escravizavam na juventude. Ele aprecia a quietude que sua idade lhe propicia. Além disso, a riqueza que conseguiu acumular permitiu-lhe pagar todas a dívidas. Ele também agora tem tempo para fazer sacrifícios aos deuses. Por fim, ele agora consegue dizer a verdade e manter as promessas. Assim, não há por que temer o que advirá depois da morte.

O que ocorre depois é bem crucial do ponto de vista filosófico. Sócrates extrai dessa afirmação uma definição de justiça. Ele diz a Céfalo: "ah então é isso que você pensa ser a justiça". É "dizer a verdade e a devolver aquilo que foi tomado de outro" (331c). Aí ele pergunta: será que é isso mesmo? Antes de Céfalo ter a chance de responder, Sócrates o refuta. Sócrates tem a fama de refutador. É isso exatamente o que está ocorrendo no início de *A República*. Sócrates refuta a definição com um contraexemplo. Imagine que um amigo lhe empresta uma faca bem longa e afiada. Ele então enlou-

quece e pede a faca de volta. Você notas seus olhos vermelhos e o comportamento alterado. Será que você deve devolver-lhe a faca? Seria justo dizer-lhe a verdade? Sócrates responde que não seria justo devolver o que pegou emprestado. Mas esses são os principais pontos da definição de justiça de Céfalo. Aqui estamos diante da famosa questão socrática: "o que é justiça?" Inicia-se, assim, a tarefa de buscar uma definição.

Antes de mais nada, é preciso dizer que esta é uma questão do tipo 'o que é?' Embora aparentemente simples ela é, na verdade, bem complicada e controversa. Toda questão que você faz sempre pressupõe algum tipo de resposta. Por exemplo: eu pergunto quem ganhou o jogo de futebol ontem à noite, eu não sei a resposta, mas eu pressuponho muitas coisas ao fazer essa pergunta. Pressuponho que houve um jogo de futebol, que houve um vencedor do jogo e que você sabe a resposta, por isso a fiz a você. No caso da pergunta sobre a justiça, pressuponho não apenas que deve haver uma resposta para ela, como também que esta deverá ser universal, no sentido de que cada particular dessa coisa deve ser abarcado pela definição. Assim, Sócrates acredita haver uma definição universal para o conceito de justiça.

Contudo, isso não garante que a tarefa de encontrá-la seja algo simples. Por exemplo, uma definição de chapéu. Um chapéu é uma cobertura para a cabeça. Cada chapéu deve estar incluído nessa definição. A definição é universal e os particulares são instâncias desse universal. Ora, o que dizer de um capacete? Ele também cobre a cabeça. Então um capacete é um chapéu? E uma viseira? Ela também cobre a cabeça. Uma viseira é um chapéu? Veja como é difícil dar definições, principalmente levando em conta que estamos falando de um simples chapéu. Imagine, então, o quanto é difícil dar uma definição de justiça!

Neste momento, Céfalo sai de cena. Ele tem que fazer um sacrifício religioso. Trata-se de uma pessoa sorridente, satisfeita e pacífica. É rico, não tem medo da morte. Após enfrentar as questões inoportunas de Sócrates, ele se cansa e vai embora. Isso indica que o tipo de ser humano que poderá se tornar filósofo é aquele com energia intelectual para tratar das questões difíceis apresentadas por Sócrates. Céfalo não é, obviamente, um filósofo. Logo após sua

saída, Polemarco, seu filho, o substitui. Ele se remete à definição de justiça proposta por Simônides, um dos maiores poetas gregos. Lembre-se de que a definição de Céfalo já foi refutada. Polemarco afirma que ser justo é "dar às pessoas aquilo que lhes é devido" (332b). Dentre as pessoas, há amigos e inimigos. Aos amigos damos o que lhes é devido, ou seja, devemos fazer o bem; aos inimigos, devemos fazer o mal. Esta é a primeira vez que encontramos no diálogo a busca socrática da definição de um conceito. Polemarco, na verdade, não oferece uma definição, mas sim uma descrição. Seu equívoco não é muito diferente do de Mênon, ao descrever as ações virtuosas em lugar de definir o que é virtude; ou de Teeteto, ao dar exemplos de conhecimentos em lugar de definir o que tais exemplos têm em comum a fim de que possam ser considerados conhecimento. Sócrates dessa vez não faz a devida ressalva, como nos outros diálogos; ele prefere introduzir seu método de perguntas e respostas desde o início da conversa com Polemarco. Há certa altura, porém, Polemarco e Sócrates são rudemente interrompidos. Trasímaco aparece de repente, dando um rumo diferente à discussão.

Capítulo 4

Quem tem medo de Trasímaco?

Já me referi a essa atitude de Trasímaco, que toma a todos de surpresa, principalmente Sócrates. Seu comportamento de 'besta selvagem' contrasta com as gentilezas até agora verificadas entre os presentes. Sócrates confessa estar paralisado, mas pode ser que tudo isso não passe de mais uma expressão da renomada ironia socrática. Trasímaco apresenta a definição de justiça como "o interesse do mais forte" (338c). O primeiro aspecto importante a ser destacado sobre essa definição é que ela consiste numa definição relativista. Descrever a justiça como o interesse do mais forte é dizer que a justiça é relativa ao poder central. Na Coréia do Norte, do por exemplo, o poder central está nas mãos do ditador Kim Jong--un. Lá há um governo comunista. Assim, justiça seria aquilo que é vantajoso a ele. Já numa democracia, seria aquilo que é vantajoso ao povo. Considere a liberdade de expressão. Ela é vista como uma parte muito importante do que seja justiça numa democracia. Se alguém viola meu direito de expressão, eu posso me queixar de que essa pessoa está sendo injusta. Na Coréia do Norte, a liberdade de expressão não é vista do mesmo modo. Segundo Trasímaco, ela é considerada injusta, pois não é do interesse de Kim Jong-un.

Ora, de acordo com Trasímaco, a definição de justiça é relativa a cada regime e a cada país. Como há inúmeros regimes e inúmeros países, haverá diferentes versões do que é justiça. Trasímaco é, assim, um relativista e mais um expoente da sofística grega.

É preciso salientar que retórica e relativismo andam de mãos dadas. Se você for um relativista, como Trasímaco, então você não acredita numa justiça absoluta, universal e objetiva; ou bem uni-

versal, ou beleza universal. A aceitação de uma definição depende, assim, do poder de convencimento da pessoa que apresenta a definição. Cada definição de justiça obtém credibilidade do poder da retórica. Se você é um relativista, você não precisa se comprometer com uma noção de justiça universalmente aceita como verdadeira. Afinal, você nega que haja algo universalmente correto. A única coisa a fazer é persuadir as pessoas de que você está certo. E é isso que faz a retórica. O que a sofística dos secs. V e IV a. C. fazia era ensinar retórica aos jovens que muitas vezes tinham uma carreira política em mente. Eram homens ambiciosos que queriam persuadir as pessoas.

Sócrates ataca a definição de Trasímaco formulando perguntas ao oponente. Aí o oponente dá uma resposta. Sócrates pergunta se é justo obedecer a todas as leis. Trasímaco responde que sim. Deve estar claro, a partir da definição de Trasímaco, por que ele concorda. Se justiça é o interesse do mais forte e, portanto, relativa ao regime, então é justo obedecer a todas as leis. A lei é criada pelo mais forte. Na Coréia do Norte, seria justo obedecer às leis que proíbem a liberdade de expressão. Numa democracia, seria justo afirmar os valores da liberdade de expressão. Sócrates pergunta se os governantes, os mais fortes em qualquer regime, às vezes cometem erros. Trasímaco diz que sim. Isso é óbvio. Mas o que ocorre quando um governante comete um erro? O governante cria uma lei que é desvantajosa a ele. Imagine que eu seja um tirano governando meu país. Assim, o que é justo, segundo a definição de Trasímaco, é sempre vantajoso para mim. Eu elaboro leis que as pessoas devem seguir. Decido, então, aumentar os impostos em 50%. Mas essa lei acaba tendo um efeito contrário. Eu, o tirano, cometi um grande erro. Eu empobreci os cidadãos. Eles estão furiosos. Há uma revolução e meu regime é derrubado. Nesse caso, obedecer à lei tornou-se desvantajoso para mim. A situação agora está bem confusa. Trasímaco acabou se contradizendo. Ele havia concordado que era justo obedecer às leis e, ao mesmo tempo, que os governantes às vezes cometem erros. Portanto, é justo agir segundo o interesse do governante e, ao mesmo tempo, contra o interesse dele. Essa é a contradição. A justiça é e não é o interesse do governante. Eis o *elenchus* socrático, a arte da refutação, em seu melhor momento. Sócrates mostra que seu oponente incorre numa contradição..

Neste ponto, há uma interrupção breve no diálogo. Clitofonte procura ajudar Trasímaco. Ele diz: "Trasímaco, posso resolver isso agora mesmo". Ao invés de dizer que a justiça é o interesse do mais forte, por que não dizer: "justiça é o que o mais forte acredita ser vantajoso a ele"? (340b). Essa é uma mudança sutil, mas fundamental. Trasímaco insiste que justiça seja o real interesse do mais forte. Clitofonte diz que não. Justiça é o que o governante acredita ou acha que lhe é vantajoso. O que Clitofonte faz com sua definição é eliminar a possibilidade de se cometer erro. Trasímaco aceitara ser possível cometer erros. Foi assim que sua definição acabou refutada. Clitofonte está dizendo que o erro não existe. Clitofonte é, assim, um relativista mais radical do que Trasímaco. Para Clitofonte, não há nada senão a crença do governante. O que o governante pensar ser bom, será bom.

O que Trasímaco parece reter, com sua definição de que a justiça é o interesse do mais forte, é um grau de objetividade. Trasímaco parece considerar ser possível que o governante possa estar errado. O tirano, quando aumentou os impostos, cometeu um erro. Objetivamente falando, ele estava errado. Esse aumento acabou sendo desvantajoso a ele. Segundo Clitofonte, não existe erro. Essa é a única colocação de Clitofonte em toda a obra *A República*. Ele entra na discussão, diz algumas coisas, e depois desaparece. Essa é uma tática interessante em Platão. Quando você tem um relativismo tão extremo quanto o de Clitofonte, você não pode ser refutado. Como refutar alguém que acredita no que Clitofonte acredita? Num sentido importante, o relativismo de Clitofonte é tão extremo que não é, afinal, interessante. Se justiça é apenas o que o governante acredita, então qualquer regime é automaticamente justo. Sempre que o governante disser algo, acreditar em algo, isso será justiça. Essa não é uma visão interessante ou persuasiva de justiça. Trasímaco rejeita a ajuda de Clitofonte.

A diferença entre Clitofonte e Trasímaco pode ser apresentada de outro modo. Trasímaco é um professor de retórica. Portanto, ele acredita no conhecimento. Um professor deve acreditar no conhecimento, porque é assim que ele ganha a vida. Trasímaco, como todo sofista, recebe pagamento para ensinar. Você só poderia se dar bem em Atenas se souber vender seu produto. E qual é o pro-

duto? O conhecimento. Trasímaco, assim, não quer abrir mão da possibilidade do conhecimento. A essa altura, ele está bem confuso. Sócrates aproveita-se da situação. O que Trasímaco sugere é que o governante é como um artesão. Um artesão é alguém que possui conhecimento genuíno. A palavra grega para essa habilidade é *techné* (τεχηή). Ela deu origem à palavra 'técnico' e 'tecnologia'. Essa palavra, dependendo da tradução, é muitas vezes traduzida por 'arte', não arte no sentido da pintura, mas no sentido das artes liberais, ou formas de conhecimento.

Ora, todos os artesãos, diz Sócrates, são motivados pela vantagem de seus objetos. Trasímaco concorda. Isso pode soar estranho. O que Sócrates quer dizer, porém, pode ser ilustrado com um exemplo. Se eu sou médico, eu tenho uma *techné*, um conhecimento. Esse conhecimento é exercido em nome do paciente. Se sou o piloto de um navio, e isso era bem importante na Grécia Antiga, meu conhecimento é exercido em nome dos marinheiros no navio. Quero me certificar de que o navio é seguro. Sócrates generaliza e diz: "todos os artesãos são naturalmente motivados pela busca e fornecimento da vantagem do objeto de sua *techné* para os outros, não para eles mesmos". Mas na definição de Trasímaco não se trata do interesse dos outros e sim do interesse do mais forte. Se eu sou o governante, o que é justo é o meu interesse. Ora, Sócrates está dizendo: "não, Trasímaco; você não pode ter ambas as coisas". Com esse argumento, Trasímaco é derrotado. Ele fica bem irritado com Sócrates. Já foi dito que Sócrates é irritante.

Contudo, Trasímaco não sairá de cena tão facilmente quanto Céfalo, e não fará concessões como Polemarco. Trasímaco é um profissional da retórica, tem um nome a zelar. Ele decide mudar de posição. Ele diz: "chega, não vou mais tentar definir justiça". Vou dizer algo bem diferente. Vou mostrar que a injustiça é superior à justiça. Essa ideia está por trás da definição de justiça de Trasímaco desde o início. Injustiça é mais poderosa e abarca uma forma superior de liberdade. Ela é mais dominadora do que a justiça. Esse é um dos maiores desafios a Sócrates. O que diz Trasímaco é algo que todos nós já pensamos. Justiça é para os tolos e fracos. Você obedece às leis porque tem medo da punição se as infringir. Mas se você é realmente forte e poderoso, você será bastante injusto.

Agora a tarefa apresentada a Sócrates é a de defender o bem da justiça. Ele tem que explicar por que é preferível, ou porque é melhor, ser justo do que injusto. Antecipando um argumento que surgirá daqui a pouco, imagine que você possa ser injusto sem jamais ser punido. Por que ser justo? Sócrates, então, apresenta mais uma refutação a Trasímaco, que vai de 345e a 346e. Governar, Trasímaco já concordou, é como uma arte, uma *techné*. As pessoas que têm uma arte recebem pagamento por seu trabalho. Um médico é pago. "O que isso quer dizer?", pergunta Sócrates. É que seu trabalho não é apenas para seu próprio interesse. Se sou médico, eu insisto em ser pago. Por quê? Porque meu trabalho beneficia não a mim, mas a pessoa que está doente. A pessoa melhora, eu sou recompensado. Então Sócrates pergunta: mas os governantes não recebem salários? É claro que sim, diz Trasímaco. Isso quer dizer que governar deve ser como ser médico. Isso não beneficia o governante, mas os governados. Com esse argumento, e muitos outros do Livro I, Trasímaco está oficialmente derrotado.

Contudo, essa vitória de Sócrates soa meio falsa. Ele admite que não realizou a tarefa de definir o que é a justiça. Além disso, ainda não foi provado que a justiça é superior à injustiça. Esse é o final do Livro I. Sócrates parece querer ir embora para casa. Ele não é mais jovem, como aqueles que o rodeiam. Lembre-se de que ele havia descido ao Pireu. Ele estava voltando para Atenas quando foi parado por Polemarco. Ele estava pronto para voltar, para subir a colina, mas é coagido a ficar. Esse início, como já foi afirmado, é uma alusão antecipada à alegoria da caverna, que aparece no Livro VII.

Além disso, Trasímaco não desaparece totalmente de cena. Ele retorna no Livro V, em 450 a-b. Ele exige que Sócrates esclareça mais detalhadamente suas teorias políticas. Trasímaco representa, na verdade, a sombra que sempre ronda o filósofo, a ameaça da sofística, impulsionando o filósofo a definir, esclarecer, buscar conhecimentos. Ele é a ficção heurística do diálogo. Ele é como uma placa sinalizadora avisando: "cuidado, Sócrates; eu ainda estou no recinto.

Na verdade, há intérpretes de Platão que, além de apontarem o fracasso socrático em definir justiça até aquele momento, assinalam que Trasímaco não é devidamente compreendido por Só-

crates. Chappell argumenta que Trasímaco pode ser considerado como apresentando uma descrição objetiva do que é a justiça no mundo real (veja Chappell 1993), assim como as consequências dessa concepção para os cidadãos em geral. A concepção corrente de justiça na Grécia baseava-se em grande medida no poeta Hesíodo, que exortava os cidadãos a obedecerem às leis de sua comunidade sob pena de adotarem um comportamento injusto. Conforme aponta Furley (veja Furley 1981), Trasímaco procura mostrar que a justiça, o que quer que ela possa ser, não tem nenhum valor para a pessoa que a possui. Se o justo é aquele que obedece às leis, então ele está sempre submetido a interesses de outros, ou mais exatamente, ao interesse dos governantes, pois são eles que elaboram as leis de acordo com sua própria conveniência. A definição de Trasímaco sugere que a noção tradicional de justiça é uma grande farsa, pois é usada pela classe governante como instrumento de exploração dos cidadãos (veja Barney 2006, pgs. 45-6). Quando em 342d Sócrates introduz a noção do governante esclarecido que sabe ser melhor para ele não subjugar os cidadãos, mas sim tratá-los com benevolência, Trasímaco responde em 343b que o governante faz o mesmo que os vaqueiros e pastores que engordam seus bois e carneiros para o inevitável abate. O Tirano descrito por Trasímaco é astuto o bastante para saber que ele precisa beneficiar o povo a curto prazo a fim de conquistar e manter o apoio político do povo (veja O'Brady 2013, pg. 2280).

É nesse sentido que Luís Felipe Ribeiro assinala:

> "A definição de justiça como a conveniência do mais forte não é em si um ato de força. Os tiranos, aliás, não costumam lançar mão dela para justificar sua tirania, ainda que em seu íntimo bem o saibam. Os tiranos preferem dizer que agem em nome do bem ou de qualquer outro valor transcendente. Nesse caso, a metafísica é que é o sofisma, e a frase do sofista, uma honesta expressão da verdade" (Ribeiro 2008, pg. 96).

Platão, que dirige o *lógos* para fora da caverna através de sua metafísica do bem, pode ser visto como nos impedindo de encarar as artimanhas dos tiranos. O sofista, que nos mostra as vicissitudes da caverna, é aquele que deveria ser considerado o defensor da verdade. Trasímaco jamais afirma que sua definição pretende esclarecer como as coisas devem ser; antes, ele descreve como as

coisas são. O cidadão deve agir de acordo com seu próprio interesse individual ao invés de ceder a interesses de outrem. Isso não é muito diferente do que dizer, junto com Protágoras, que o homem é a medida de todas as coisas. Trata-se da "consciência da finitude e desmascaramento preventivo de qualquer posição meramente humana que pretenda se impor como espelhamento fiel das coisas" (Ribeiro 2008, pg. 96).

Como mostra Platão através de Sócrates, podemos sempre cair em contradições ao defender tais ideias sofísticas. Mas numa época em que os gregos experimentam com a democracia pela primeira na história da humanidade, o que importa no entrechoque das múltiplas opiniões é atingir algum consenso para a governabilidade da polis. Portanto, a educação mais adequada é aquela que prepara o cidadão para as assembleias; "que se os ensine muitas coisas ( ), sobretudo a falar por si ( ). Por isso Hegel diz: 'os sofistas foram os mestres da Grécia'" (Ribeiro 2008, pg. 97).

Será, então, que devemos preferir os sofistas aos socráticos? Creio ser possível defender Platão neste momento. O esforço metafísico de Platão deve ser visto como uma estratégia heurística: por exemplo, o projeto de construção de uma cidade ideal estaria postulando um conjunto de características que deve guiar nossas ações para viabilizar o convívio na cidade. Veremos mais adiante que tal projeto fracassa. Isso pode indicar que Platão está menos interessado em defender sua metafísica e mais interessado em promover a força unificadora que lhe é peculiar. A defesa dos sofistas, acima descrita, baseia-se no fato de que Platão, ao elaborar castelos metafísicos, estaria encobrindo a impalatável realidade da cidade. Contudo, é plausível pensar que Platão, tal como os sofistas, também se preocupa com o consenso. O que os diferencia, além da estratégia adotada, é o tipo de consenso buscado. A metafísica platônica do bem se apresenta como a alternativa mais viável para a obtenção de um consenso duradouro, enquanto base de um equilíbrio social permanente jamais alcançado na Grécia antiga. Em contrapartida, o relativismo sofístico visaria o consenso ocasional e fluido das assembleias. Assim, enquanto os sofistas lidam com a realidade tal qual ela se lhes apresenta, os socráticos procuram lidar com a realidade tal qual ela ***deve*** ser. O espírito revolucionário continua do

lado dos socráticos, não dos sofistas. São os primeiros que almejam mudar a realidade; os segundos apenas a reproduzem.

Capítulo 5

Que tal ficarmos invisíveis?

O Livro II se inicia com Glauco dizendo a Sócrates. "Sócrates, você se contenta em fingir que nos persuadiu, ou quer realmente nos persuadir, de que é melhor, de todas as maneiras, ser justo do que injusto?" (357a). Sócrates pode ter persuadido Trasímaco a desistir. Mas esse não é seu trabalho. Sócrates não é um sofista; ele não pode estar interessado apenas em vencer debates. Ele deve realmente definir o que é justiça. Mais ainda, Sócrates não provou por que é melhor ser justo do que injusto.

Glauco pouco a pouco assume o papel antes desempenhado por Polemarco: ele é o entusiasta, aquele de espírito vivaz e guerreiro que insiste, que chega até a pressionar Sócrates. Diferentemente do ancião Céfalo, ele sente os impulsos de Eros e o desejo de conhecer.

Como condição para se provar que a justiça é melhor do que a injustiça, Glauco diz que há três diferentes tipos de coisas boas. A primeira é aquela que é boa ou desejável por si mesma. O exemplo dado por Glauco é o de um prazer inofensivo, como cheirar uma rosa. Nada de mal advém disso. Não é como o prazer de se embriagar e enfrentar sérias consequências na manhã seguinte. O segundo tipo de coisa boa é aquela desejável não por si mesma, mas por suas consequências. Um exemplo seria tomar um remédio bem amargo. Seu gosto é horrível, mas esse efeito é a cura de uma certa doença. O terceiro tipo de coisas boas, o mais abrangente de todos, é aquele que é desejável tanto por si mesmo quanto pelas suas consequências. O melhor exemplo aqui é a saúde. Isso é algo agradável por si mesmo. Você se sente melhor com saúde. Mas há, também, grandes consequências em se ter saúde. Você pode viver uma vida

mais produtiva. A questão de Glauco é: em qual desses tipos a justiça se encaixa?

Muitos acreditam que ela se encaixa no segundo tipo, aquele que define o bem pelas suas consequências. Um exemplo é a teoria do contrato social de Hobbes. Tal teoria pressupõe que as pessoas em geral não querem ser justas. Elas têm desejos e ambições individuais e procuram satisfazê-los mesmo se causam mal a outros. Como resultado disso, a satisfação dos desejos dos indivíduos em geral é uma situação que invariavelmente gera o caos. Muitas pessoas, então, dão-se conta de que é necessário algum tipo de contrato social, que as força a abrir mão desse tipo de liberdade a fim de receber a segurança do Estado. Através do Estado, o cidadão é protegido das tendências agressivas de seus vizinhos. A teoria do contrato social implica em que a justiça é um bem parcial. Sacrifica-se parte da liberdade individual em nome da segurança, individual e coletiva. Glauco desafia Sócrates a provar que a justiça é mais do que um bem parcial. Sócrates deve mostrar que ela é boa em si mesma, independente de suas consequências e por causa de suas consequências.

Há outra maneira de mostrar esse desafio a Sócrates. Trata-se de um experimento imaginário apresentado por Glauco. Os filósofos às vezes recorrem a esse tipo de experimento. Parece um oximoro falar de um experimento que é mero exercício da imaginação. Mas como os filósofos não trabalham como os químicos ou físicos, compondo elementos ou utilizando equipamentos avançados; eles só dispõem da imaginação. Criam-se cenários e deles se deduzem consequências que auxiliam o estudo de questões filosóficas. Glauco conta-nos a estória do anel de Giges, um dos mais famosos experimentos imaginários da história da filosofia. Giges era um pastor. Houve um terremoto e a terra se abriu. No fundo do abismo, há um cadáver, com um anel em uma das mãos. Giges pega o anel e volta para a superfície. Então ele descobre algo extraordinário: ao virar o enfeite do anel para o interior da mão, ele se torna invisível. Isso, de fato, agrada-o imensamente. Ele então dorme com a rainha, estupra-a e mata o rei, assumindo posteriormente o controle do reino, com uma nova rainha a seu lado. Esse pastor solitário, de posse desse anel, é agora o rei. De fato, ele acaba se tornando um

tirano.

O que Glauco sugere com essa estória é um desafio a todos nós. O que você faria se tivesse esse poderoso anel e pudesse cometer injustiças sem sofrer qualquer punição? Haveria alguma razão para você ser justo? Segundo a teoria do contrato social, não haveria, de fato, razão alguma para sermos justos. A única razão, segundo essa teoria, de aceitar as regras da justiça, é o medo de ser pego. Um forte impedimento para uma pessoa roubar um banco é a possibilidade de ser punida. O contrato social instala leis punitivas que nos forçam a agir de modo civilizado.

Glauco exige que Sócrates apresente uma concepção de justiça que é boa por si mesma e por suas consequências. Sócrates vacila, pois está cansado aos sessenta e poucos anos. Glauco é jovem e cheio de energia. Lembre-se de que Sócrates estava voltando para casa quando foi abordado por Polemarco e forçado ao debate. Ele parece querer ir embora, especialmente agora que se depara com o desafio de Glauco. Mas também está fascinado com seu espírito impetuoso. Sócrates acaba vencendo a hesitação e responde a Glauco que o projeto de definir a justiça e provar que ela é preferível à injustiça é enorme.

O termo 'alma' é normalmente usado para traduzir a palavra grega psiqué (ψιχή). *Infelizmente, essa tradução é enganosa. Talvez fosse melhor traduzi-la por mente, ou eu, para evitar a interpretação cristã. Mas como essa tradução é amplamente utilizada nas traduções dos diálogos platônicos, peço apenas que você evite a remissão à visão cristã do termo.*

Além disso, é muito difícil falar disso em relação apenas ao indivíduo. Ora, temos uma maneira de resolver esse problema. Aqui ele oferece o que se passou a chamar de ***a analogia da cidade e da alma***. Sócrates diz que estamos com sorte. Estamos na mesma situação de alguém que precisa ler letras bem pequenas. Imagine alguém indo ao oftalmologista. Algumas letras no quadro são bem pequenas. Bom, a justiça na mente, na alma, é como uma letra bem pequena. Mas e se encontrarmos algo que contenha as mesmas letras, mas que seja bem maior? Bom, nós temos acesso a isso, diz Sócrates. É a cidade, a *polis*. Essa é a analogia entre a cidade e a alma. Analogia é uma relação proporcional. A cidade e a alma são isomórficas para Platão. Se nosso objetivo é entender o que é justiça e por que é melhor ser justo do que injusto, vamos fazer isso construindo uma cidade justa. Ela é chamada também de *cidade em logos* porque, obviamente, não é uma cidade real. Mais exatamente, é uma cidade que ***construímos com palavras***.

É importante destacar que, embora Platão se esforce em caracterizar a cidade justa a partir da ágora, seu objetivo precípuo é a caracterização da alma justa; ao fim e ao cabo, só haverá uma cidade justa se os indivíduos forem justos.

Vamos começar a construir cidade. Como ela surge? Sócrates a chama de *cidade original*. É a cidade das mínimas necessidades mais básicas e primitivas: alimento, abrigo, vestuário, sapatos. Como essa cidade hipotética, que atende às nossas necessidades, é organizada? Lembre-se de que o título do diálogo é *Politeia*, que significa o modo no qual a cidade se organiza. A cidade original é organizada a partir de um princípio bem simples: a divisão do trabalho. Cada pessoa tem uma tarefa. Elas realizam a tarefa e compartilham os resultados. Assim, o construtor constrói casas e o sapateiro faz sapatos. Todos usam o sapato do sapateiro. O sapateiro não constrói casas. O construtor não faz sapatos. É uma divisão simples do trabalho, baseada no princípio de eficiência. É ridículo tentar ser um excelente sapateiro, carpinteiro e fazendeiro ao mesmo tempo. Cada um tem seu trabalho e se concentra nisso. Essa cidade que emerge é bem completa. Todo mundo parece estar, pelo menos segundo Sócrates, bem satisfeito. Suas necessidades são atendidas. É uma cidade pacífica, estável, em que não há competição, governo, exército e luxo. Os cidadãos só têm alimento, vestuário, abrigo. É interessante que não há mobília. E não há carne. É uma cidade vegetariana. Esse ponto será importante daqui a pouco.

Sócrates parece gostar dessa cidade. Glauco, porém pensa diferente. Ele diz a Sócrates que se trata de uma cidade de suínos. Trata-se de uma cidade que satisfaz as necessidades animais básicas. Mas ser humano é querer mais do que alimento, abrigo e vestuário. O que as pessoas querem, diz Glauco, é o que ele chama de 'delícias'. Para começar, alimentos mais elaborados. As pessoas não querem só o básico. Glauco identifica um aspecto básico do desejo humano. Não queremos apenas cevada e grãos, que é a dieta dessa cidade em particular. Alguém tem que dizer: 'bom, queremos mais do que isso'. Veja a palavra que Sócrates usa para descrever essa cidade original. Ele chama a cidade de 'verdadeira e sadia'. E a cidade de Glauco é chamada de 'cidade repleta de luxo e excitação'. O que há na cidade tomada de excitação? Perfume, cortesãs, artistas de todos os tipos, etc.; em suma, os luxos que associamos à vida civilizada. A cidade tomada de excitação é realisticamente humana. A cidade original é sadia demais. Seres humanos não são assim.

Numa cidade realisticamente humana, as pessoas querem as 'delícias'. Outra tradução para a palavra *delícia* (απόλαυση) em grego poderia ser *carne assada*. As pessoas querem carne. Isso parece sem importância. Contudo, é decisivo. Se você tem uma comunidade que requer carne, você precisa de mais terras para a pastagem. Na *cidade suína*, você tem terras, mas só para plantar. Você tem animais, mas eles são força de trabalho. Se precisamos de mais terras para o pasto, precisamos fazer guerra. Deve haver agressão. A cidade deve conquistar a cidade vizinha para obter mais terras. Sócrates utiliza essa pequena estória somente para introduzir a discussão sobre a guerra, um importante aspecto na vida das cidades gregas.

É interessante que Sócrates não afirma que a guerra é boa ou ruim (373e). Inicialmente, a possibilidade da guerra altera a divisão do trabalho na cidade. Uma pessoa realiza apenas uma tarefa. O fazendeiro planta, o carpinteiro faz casas. Agora temos algo bastante novo. Então precisamos do especialista em questões da guerra, isto é, o guerreiro. Isso é um grande problema para a cidade. A divisão do trabalho introduz a noção de talento. Digamos que eu seja um homem pequeno, com mãos pequenas. Eu posso ser bom sapateiro, mas seria um péssimo pedreiro. Digamos que você seja forte e tenha mãos grandes. Você não é hábil com as mãos. Talvez você não possa fazer sapatos, ou construir casas. É necessário um talento adequado.

Precisamos encontrar pessoas com talentos adequados para serem guerreiras. Elas devem ser fisicamente fortes, mas isso não é o essencial. O que se exige para ser um guerreiro é o que Sócrates chama de *coragem* (θίμος). Esse conceito é bem difícil de traduzir. Trata-se daquela qualidade que torna a pessoa agressiva. Ela faz as pessoas adorarem a ideia da vitória. Você conhece esse tipo de pessoas bastante competitivas. Eles não gostam de perder, seja jogando Monopólio em casa, ou tênis, seja dirigindo corporações bilionárias. Essas pessoas possuem *coragem*. Mas é preciso dizer que essa qualidade é potencialmente perigosa. Uma pessoa assim pode agir como Trasímaco e decidir não ser justo. Esse é um cidadão perigoso. A cidade precisa desse cidadão para poder ir à guerra. Temos que guerrear para obter terras e comer nossa carne. Mas

essas pessoas também são uma ameaça em potencial.

Como os cidadãos irão lidar com os guerreiros? A resposta é crucial: *somente uma educação adequada pode forjar o cidadão guerreiro* e, ao mesmo tempo, conter seu espírito em prol do bem geral da polis. Temos agora o aspecto decisivo da cidade justa de Platão. Será uma cidade em que a educação desempenha um papel fundamental. Os guerreiros devem ser educados a ser gentis com seus concidadãos e cruéis com seus inimigos. A agressividade não pode ser indiscriminada. Ela deve ser adequadamente dirigida. Se o cidadão é agressivo contra um inimigo, não há problema. Polemarco, que virá a ser um grande guerreiro, faz exatamente essa distinção. Se a agressividade é dirigida a um concidadão, então temos um grande problema e esse guerreiro não será mais admitido na cidade. Ao mesmo tempo, aqueles guerreiros que se conformam às leis e à vida comum se tornam os guardiões da cidade. Veremos daqui a pouco que os governantes da cidade serão procurados e escolhidos dentro dessa classe de cidadãos. É interessante notar que a figura do guardião, desde o início de *A República*, está devidamente representada por Polemarco e Glauco, pessoas de coragem mas ao mesmo tempo propensas a se submeter ao processo pedagógico. É a educação dos guardiões que trataremos a seguir.

Capítulo 7

Que tal mentir em nome do bem maior?

Dando continuidade ao seu programa de censura, Sócrates introduz a noção de nobre mentira. Trata-se de uma mentira que o governante deve contar aos cidadãos a fim de garantir a estabilidade da cidade. Há, basicamente, duas nobres mentiras. A primeira é que os cidadãos não nasceram de seres humanos mortais. Eles, de fato, provêm da terra. A segunda é que todos nós temos um metal em nossa alma. Ela às vezes é chamada de *o mito dos metais*. Alguns nascem com ouro, alguns com prata e outros com bronze em sua alma. Cada metal determina o valor e o papel do indivíduo na cidade.

Essas mentiras são absurdas e ridículas. Ninguém pode levá-las a sério. Seres humanos nascem de seres humanos assim como cães nascem de cães, galinhas de galinhas. Mas essa mentira é bem familiar e, curiosamente, nós tendemos a acreditar nela. Pensamos em nosso país como nossa pátria. Devemos ser patriotas, ou tratar nossa cidade ou país como se fosse um pai ou uma mãe. Se houver uma guerra, os cidadãos são encorajados a realizar seu dever patriótico e defender o país de origem. Isso também incentiva a ideia de que os habitantes são todos irmãos ou irmãs uns dos outros. O propósito da mentira também é o de fomentar a solidariedade política. O meu interesse é o seu interesse. Fazemos parte de uma grande família. Esse é o grande objetivo do programa de censura. Trata-se de promover a participação sadia na comunidade.

Vamos agora ao mito dos metais. O que Sócrates propõe aqui é algo como um sistema de castas, onde não há mobilidade social. A casta das almas de ouro é a melhor. As de bronze ou ferro são as

piores, e a de prata está entre elas. A ideia central é a de que elas não devem se misturar. Pessoas com alma de prata, de bronze e de ouro permanecerão em suas respectivas castas. As barreiras metálicas são, na verdade, intransponíveis.

A consequência é a estabilidade política. Lembre-se de que, como já foi visto, essa é a meta principal da censura. Rebelião é a pior coisa para Sócrates, e deve ser evitada a todo custo. Há, porém, outra consequência, não muito animadora. Os governantes deverão supervisionar cuidadosamente o nascimento das crianças. Se uma criança com alma de bronze, por exemplo, nasce de pais com alma de ouro, ela será afastada dos pais e levada às pessoas com alma de bronze. Nessa passagem estamos lidando com a noção de controle populacional e daqui a pouco examinaremos esse tema em relação à eugenia platônica. Na verdade, Sócrates concebe uma maneira de manter a classe dominante pura. Essa é uma proposta bem polêmica. Nós a veremos várias vezes em *A República*.

A essa altura cabe perguntar se é realmente justificável mentir, como propõe Platão. Veja que não se trata de uma mentira qualquer; ela é nobre. Para Platão, há uma excelência na nobreza ou aristocracia. Esta, aliás, será a melhor forma de governo para ele, como veremos mais adiante. Lembre-se do exemplo usado por Sócrates para refutar Céfalo. Imagine que você pegue emprestada a faca de um amigo e promete devolvê-la. Aí seu amigo enlouquece e se torna homicida. Será que você deve manter a promessa? Sócrates diz que não. Mesmo no início da obra, ele parece sugerir que é possível ser justo, bom, fazer a coisa certa e, ainda assim, mentir.

Esse ponto nos remete a Kant. Para ele, em nenhuma circunstância é moralmente justificável mentir. Dizer a verdade é um imperativo moral. Devemos sempre agir de acordo com uma máxima que, através da nossa vontade, deva ser transformada em lei universal (compare Kant G 4:421). Se, por exemplo, eu faço uma promessa sem intenção de cumpri-la, isto é, se faço uma promessa mentirosa, eu não posso querer que essa máxima se torna uma lei universal, pois a própria ação de fazer uma promessa "passa a ser universalmente desacreditada" (Loparic 2006, pg. 58). Se abro uma exceção em nome de uma situação empírica qualquer e acabo prometendo falsamente, eu estou seguindo uma máxima que uni-

versaliza a prática de promessas falsas e isso acaba tornando sem sentido a própria ideia de promessa. Se Céfalo mentisse para não devolver a faca, ele evitaria uma tragédia. Às vezes, é necessário mentir, porque a alternativa pode ser catastrófica. Ora, para Kant, mesmo numa situação extrema como essa, é simplesmente errado mentir.

As teorias da moral e do direito kantianas são a priori e a intenção de Kant se restringe às questões formais e não empíricas. Temos o dever de dizer a verdade sem exceção, isto é, independente de situações empíricas específicas. Nos *Princípios metafísicos da doutrina do direito* (compare Kant 2003), ele assinala que a mentira remete-nos de volta ao que Hobbes chama de 'estado de natureza', da guerra de todos contra todos; mentir é romper com o contrato social e isso sim causaria danos irreversíveis a todos, não apenas a um indivíduo em particular. Como diz Loparic, "o crime de mentir propositadamente, por aniquilar as condições da paz entre os homens, é mais grave do que qualquer crime contra este ou aquele indivíduo ou grupo" (Loparic 2006, pg. 68).

John Stuart Mill concorda que é errado mentir, mas tem um tipo diferente de argumento. Lembre-se de que anteriormente eu me referi a ele como utilitarista. Ele não está interessado no que é absolutamente certo, ou numa suposta lei moral válida a priori como Kant. Ele só se interessa pela utilidade, pelas consequências. Mill está preparado para avaliar qualquer ação em termos das consequências. Ao nível prático, ele diz que mentir é uma má ideia. Vou dar um exemplo para ilustrar. Considere um fumante. Ele não quer que seus filhos se tornem fumantes. Então ele jamais fuma em casa e também mente aos filhos. Seus filhos perguntam: 'pai, você fuma?' Ele diz: 'não, eu não fumo'. Ele está pensando no bem dos filhos quando mente. Ele não quer dar-lhes um mau exemplo. Mas ele pode estar cometendo um grande erro. Embora seja ruim fumar, embora seja ruim admitir aos filhos que você fuma, é pior ainda mentir; de fato, o que ocorrerá se as crianças descobrirem que você mentiu? O elo de confiança entre pai e filhos seria rompido. Isso pode levar a consequências desastrosas. Mentir é uma solução de curto prazo; a longo prazo, mentir é prejudicial e, no final das contas, dizer a verdade acaba sendo mais útil do que mentir. Se

meu amigo disser a verdade, seus filhos pelo menos confiarão nele e, assim, ele poderá explicar-lhes que fumar é errado.

Essas objeções à mentira podem ser persuasivas, mas considere que Platão está propondo que a nobre mentira seja criada e implementada pela classe dominante ou, mais exatamente, pelo governante. Ora, será que é justificável que um governante minta aos cidadãos? Muitos dirão, junto com Kant, que não. Mentir é sempre uma coisa ruim. Suponha, porém, que a presidente Dilma saiba que há uma bomba na praça da Sé em São Paulo, onde vivem milhões de pessoas. Suponha que essa bomba tem uma capacidade incrível de destruição. Espero que isso jamais aconteça pois, além de tudo, sou paulistano, palmeirense de coração. Será que ela deveria informar à população sobre isso? Dizer a verdade só causaria pânico e não seria uma solução. Essa é uma questão grave que os líderes têm que enfrentar. Imagine que a presidente esteja sendo entrevistada e o jornalista pergunta: 'há uma bomba prestes a ser detonada na praça da Sé?' Ela sabe que há. Ela deve dizer a verdade? Ou ela deve mentir para tranquilizar o público?

Sócrates diria que é plausível mentir numa situação como essa. Suas razões não deixam de ser utilitaristas, embora suas conclusões sejam diferentes das de Mill. Sócrates defende a nobre mentira por causa de suas consequências. Ambas as partes da nobre mentira – a noção de que nascemos da terra e o mito dos metais – produzem estabilidade política e impedem que o tecido social seja rompido. Lembre-se do pano de fundo histórico que apresentei no início destes alfarrábios magistrais que ora escrevo. Platão nasceu em 429 a.C. No ano 404 a. C., a democracia ateniense, que havia durado 100 anos, foi derrubada. Era o final da Guerra do Peloponeso. A democracia foi substituída pela Tirania dos 30. Houve, então, uma guerra civil em Atenas e os tiranos foram derrotados rapidamente. A democracia foi restaurada. Contudo, houve um fratricídio terrível. Alguns parentes de Platão se envolveram nessa guerra. Qualquer um que tenha passado por uma guerra civil acredita que não existe nada pior politicamente. Tal como para Hobbes – que viveu durante a guerra civil inglesa – a discórdia e a instabilidade para Platão devem ser evitadas a todo custo. É essa a base de seu raciocínio quando ele introduz a nobre mentira.

A nobre mentira, porém, não é suficiente: o consenso e a estabilidade política requerem também a abolição da propriedade privada. Os guardiões devem viver em comunidade. Temos, assim, o comunismo. O comunismo não foi inventado por Karl Marx no sec. XIX, mas sim por Platão no sec. IV a. C. ao escrever *A República*. Qual a justificativa para uma proposta tão radical? Viver em comunidade engendra solidariedade. A propriedade privada individualiza as pessoas. Se você for um rico governante e tiver muitas propriedades, irá se preocupar mais com elas do que com o bem-estar do Estado. Nada, segundo Sócrates, é mais importante do que o bem-estar do Estado. Mais ainda, a família deve ser abolida: "a posse de mulheres, o casamento e a procriação devem, o quanto for possível, ser comum" (424a). É o comunismo no sentido mais completo. As crianças não pertencem a pais específicos. Homens não pertencem a mulheres e vice-versa. Há apenas uma grande família, que é a cidade. Como foi salientado há pouco, o objetivo da proposta de Sócrates não é a felicidade e o bem-estar do indivíduo, mas a felicidade e o bem-estar de toda cidade. É bem fácil recriar seus argumentos a respeito da família. Mas voltando ao exemplo que já citei várias vezes, o que levaria uma mãe a encorajar suas crianças a ir à guerra e a morrer pela cidade, a não ser que sua lealdade seja maior para com a cidade do que para com seus próprios filhos? Abolir a família é o modo mais direto de atingir esse objetivo. Se não há família, não há conflito entre a vida privada e a vida pública, entre o interesse privado e o interesse público, entre a família e a cidade.

Capítulo 6

O *Big Brother* está de volta?

O objetivo da cidade em *logos* de Sócrates é transformar os indivíduos dotados de coragem em guardiões. A chave para isso é a educação. É por isso que afirmei anteriormente que *A República* é principalmente um livro de filosofia da educação, apesar de também poder ser estudado como um livro de filosofia política. A educação é o aspecto dominante dessa obra porque ela é a chave para a política. Somente os cidadãos que passaram pelo processo educativo poderão garantir a justiça na *polis*.

Há dois componentes básicos da educação dos futuros guardiões: a ginástica e a música. Esses termos são enganosos hoje, pois não são suficientemente amplos. Concebemos a *ginástica* (γυμνάζειν) como uma forma de competição atlética e a música como um conjunto de sons harmônicos, geralmente produzidos por instrumentos. Isso é parte do que os gregos antigos tinham em mente, mas não é tudo. Ambos os termos eram mais gerais para eles. A palavra 'ginástica' para o grego antigo refere-se, de um modo bem geral, à educação ou o cuidado do corpo. E *música* (μουσική) não se refere apenas à música como a entendemos, mas a todas as formas de literatura, poesia e atividades culturais em geral. O melhor modo de analisar o que a palavra 'música' significa é pensar na palavra 'mídia'. A música para os gregos é fundamental na formação dos jovens. Jovens são impressionáveis. Quanto mais jovem, mais impressionável. Como Platão assinala em 378c, crianças não distinguem a narrativa do real e a da alegoria. Tudo lhes soa como real. Portanto, é crucial para os governantes da cidade supervisionar a criação de fábulas, como Sócrates afirma em 377c. A palavra

para fábula é *mito* (Μίθος). As estórias, os poemas, os mitos, isto é, as músicas a que os jovens estão expostos devem ser politicamente corretas. Essa frase expressa exatamente o que Sócrates defende. Os governantes da cidade perfeita devem se certificar de que a música seja benéfica à cidade.

As intenções são excelentes. Contudo, não podemos deixar de reconhecer que estamos diante de um grande programa de censura, uma noção bem estranha e desconfortável. Sócrates dá alguns exemplos. O primeiro é uma estória famosa de Hesíodo. Suas estórias eram tão reverenciadas naquela época quanto as estórias bíblicas hoje em dia. Não quero dizer com isso que Hesíodo escreveu um texto sagrado. Mas ele escreveu um texto que se universalizou e se tornou o vocabulário e a espinha dorsal da cultura grega clássica.

A estória contada trata de Cronos e Urano. Urano é o nome do céu. Cronos foi um dos primeiros deuses. Urano, o céu, era seu pai. O Céu uniu-se à Terra, em grego 'Gaia'. O Céu e a Terra tiveram vários filhos juntos. Cronos foi o primeiro. Urano, porém, é um deus cruel. Ele se recusa a deixar seus filhos nascerem. Ele literalmente os força de volta para dentro da Terra e não os deixa ver a luz do dia. Cronos faz uma aliança com a mãe e acaba castrando o pai. Ele joga os genitais do pai no oceano. Do oceano surge, então, Afrodite, a deusa da beleza e do amor. É uma estória bem estranha e perturbadora. Há violência, amor e sexo, como num filme de Tarantino. Segundo Sócrates, essa estória não pode ser contada na cidade perfeita porque ela legimita a possibilidade de uma rebelião contra a autoridade. Cronos se rebela contra um pai opressivo. Ele é um Édipo que realizou seu desejo, ficando com a mãe e castrando o pai. Ora, isso é perigoso, especialmente para os jovens. Eles podem ser levados a questionar a autoridade representada pela figura do pai. Os efeitos seriam devastadores para a estrutura social e política da *polis*.

Uma segunda série de exemplos é apresentada. Homero muitas vezes conta estórias sobre deuses lutando uns contra os outros. A mais famosa delas é travada entre Zeus, o pai dos deuses, e sua esposa Hera, a rainha dos deuses. Eles estão, como muitos casais, sempre se desentendendo e, como resultado de uma das brigas,

Zeus empurra um de seus próprios filhos, Hefesto, do alto do Monte Olimpo. Por causa disso, Hefesto fica coxo. Essa é uma estória horrível, pois trata de abuso contra um menor e não seria permitida na cidade de Sócrates, pois ela encoraja os maus tratos a crianças. Homero certa vez descreveu Zeus, o pai dos deuses, como a fonte do bem e do mal. Isso não é admissível na cidade de Sócrates. Os deuses não devem praticar o mal. Na versão socrática da poesia politicamente correta, os deuses devem ser bons o tempo todo. Eles não devem ter qualquer relação com o mal.

Outro aspecto importante é que Homero conta mitos sobre deuses que muitas vezes mudam de forma. Os exemplos vêm da *Odisseia*. A deusa Atena visita o filho de Ulisses na forma de um homem. Isso é muito comum na poesia homérica. Os deuses não têm uma forma estável. Isso também deve ser expurgado na versão socrática da poesia, pois os deuses são podem estar submetidos a mudanças em sua forma. O uso da palavra 'forma' logo ela irá aparecer em *A República*. Ela será bastante relevante.

A censura não se limita aos temas violentos ou politicamente incorretos. Na cidade justa, não se pode permitir que a literatura trate da morte de modo negativo, como algo terrível a ser temido. Contudo, esse é o modo pelo qual Homero trata a morte. Se você considerar *A Odisseia*, vemos Ulisses visitando o submundo, o Hades, e descobrindo que se trata de um lugar totalmente terrível. As sombras dos que partiram são miseráveis. Elas não têm uma vida real. A palavra 'sombra', usada por Homero, caracteriza perfeitamente a situação. Uma sombra não tem uma vida substancial por si mesma. Talvez a melhor representação do quanto o Hades é terrível em Homero venha de Aquiles, o grande herói de *A Ilíada*, que é morto no final da obra. Quando Ulisses o visita no Hades, ele diz que preferia ter qualquer tipo de vida terrível na terra do que ser o rei dos mortos.

Ora, não podemos permitir que os contadores de estórias narrem a morte dessa maneira. Afinal, não queremos que nossos cidadãos tenham medo da morte, em especial os guardiões. Eles devem estar dispostos a arriscar suas vidas e, talvez, perdê-las para defender a cidade. Se a morte for considerada algo a ser temido, eles podem fugir.

Igualmente, contadores de estórias devem ser proibidos de apresentar homens injustos que são felizes e homens justos que são infelizes. Sócrates está pensando aqui na tragédia grega. Considere o Édipo mais uma vez. Ele é justo, mas é infeliz. Na peça *Édipo Rei*, Sófocles o apresenta como o mais infeliz dos homens. Édipo sofre demais e não merece, porque não é mau. Outros homens, que são injustos, acabam tendo sucesso. Esse é um motivo trágico e não deve ser permitido na cidade de Sócrates. As razões são óbvias. Os governantes não devem encorajar as pessoas a serem injustas. A motivação para ser justo deve ser sempre enfatizada. Sócrates retira das estórias dos mestres gregos Homero, Hesíodo e Sófocles tudo aquilo que as tornam tão interessantes, pois pretende expurgar a mudança, o conflito, a imprevisibilidade e o sofrimento que essas estórias apresentam. Contudo, são essas características que tornam os mitos tão atrativos.

Em sua crítica aos mitos, Sócrates não se limita ao conteúdo, levando também em conta seu estilo, isto é, a narrativa e a imitação. Narrativa é o tipo de estória em que o narrador se coloca claramente como narrador. Na imitação, porém, o narrador desaparece, dando voz ao personagem, que fala por si mesmo. Esse, é claro, é o estilo usado em drama, tragédia e comédia. Sócrates diz que o contador de estórias politicamente correto deve ser "um puro imitador do homem bom" (397d). É o único estilo poético permitido. Trata-se de uma forma bem simples de imitação, na qual o personagem imitado é bom. Sócrates se interessa pela imitação. Voltaremos a esse tema da imitação no final de *A República*, no Livro X.

Sócrates também censura a música no sentido da palavra 'música' que hoje utilizamos. Essa é uma discussão bem técnica, que requer o entendimento da história da música antiga. Não vou tratar desses detalhes. Basta dizer que o que Sócrates está pensando aqui é que a música tem um efeito nas pessoas. Se eu toco música militar, como a *Canção do Expedicionário*, uma pessoa ouvindo pode ser afetada e realmente ficar motivada a lutar. Música militar tem sido usada exatamente dessa forma. Sócrates é meticuloso ao censurar certos ritmos. Em 401d, ele afirma: "é por isso que a formação em música é tão poderosa. O ritmo e a harmonia, acima de tudo, se insinuam na parte mais íntima da alma e a ela se prendem

vigorosamente".

A música produz um efeito nas pessoas, em especial nos jovens. Ela tem de ser controlada pelo Estado. Isso soa como totalitarismo. Censura sistemática, sem liberdade de expressão. Toda forma de arte tem que passar por um filtro. Isso não soa bem, especialmente para nós, que tivemos a experiência de uma ditadura militar que censurou canções, livros, poesias e até comerciais de televisão. Entretanto, creio que, antes de criticar Platão, temos de tentar compreender o que há por trás dessas preocupações de Sócrates. Considere, por exemplo, o filme *Goodfellas*, de Scorcese. Há muitas cenas violentas, como aquela em que os três amigos matam um conhecido bandido com socos e pontapés. Será que nós, cidadãos responsáveis, devemos permitir que filmes como esse sejam passados TV, disponíveis na internet sem restrições de idade? Os jovens irão vê-los e e ficarão chocados. O que dizer de filmes na TV com sexo explícito e violento? Isso é causa de grande debate hoje em vários países. Para muitas pessoas, as coisas parecem estar piorando na TV. A violência está aumentando. Pornografia também. Um jovem de 14 anos deve ter acesso à pornografia? Se você acha que a resposta é 'não', você não está tão distante de Sócrates quanto pensa. E o que dizer da internet? É uma fonte de muitas preocupações aos pais. Será que um adolescente deve poder navegar na internet? Nós sabemos o que há na rede hoje em dia. Encontra-se de tudo, incluindo coisas bastante repugnantes. Talvez a internet deva ser totalmente censurada. O que dizer de *video games* violentos? Muitos pais exercem algum tipo de censura sobre seus filhos. Se os pais podem, por que não o Estado? Por que o Estado não poderia desempenhar o mesmo papel?

Vamos agora tratar dos argumentos contra a censura que não são apresentados por Sócrates. O primeiro argumento contra a censura é que a liberdade de expressão, ou a liberdade em geral, é um direito humano fundamental. O segundo é que a censura muitas vezes acaba produzindo o efeito contrário. Quem tem contato com adolescentes sabe que o modo de fazê-los interessar-se por algo é dizer-lhes que eles não podem ter contato com isso. A censura é muitas vezes contraproducente. Talvez o maior crítico da censura seja o filósofo inglês do sec. XIX John Stuart Mill. Ele escreveu um

livro chamado *Sobre a Liberdade*. Ele se opõe a qualquer forma de censura por dois motivos: primeiro, ele diz que a censura parece pressupor ou implicar em que o censor sabe de tudo. Se eu, como governante, digo 'esse tipo de literatura, como a de Homero, é ruim para as pessoas', então eu assumo que sei o que é bom para elas. Ora, e se eu não souber e se eu estiver errado?

O terceiro argumento contra a censura é bem mais prático. Mill é conhecido como um utilitarista. O utilitarista se interessa pelo uso de várias ideias. Censura, diz Mill, é uma má ideia; ela não é útil nem prática porque impede o livre fluxo de ideias e acaba inibindo o progresso. Lembre-se de que, no sec. XVII, Galileu, o grande físico italiano, foi perseguido e censurado pela Inquisição. Suas ideias foram retiradas de circulação e os títulos de seus livros passaram a integrar a lista negra do Vaticano. As ideias de Galileu foram julgadas política e espiritualmente incorretas. É claro que a física de Galileu acabou sendo reconhecida. Hoje ele é considerado, mesmo pela Igreja Católica, como um dos grandes fundadores da ciência moderna. Contudo, a censura promovida pela Inquisição impediu o progresso das ideias.

Creio que essas objeções à censura são corretas. Contudo, creio também que Platão e Sócrates poderiam ser interpretados não tanto como defensores da censura, mas como revolucionários numa época em que a música – no sentido grego acima descrito – era totalmente controlada pela classe governante, que a utilizava para tornar seus próprios interesses divinamente justificados (veja Santos, 2009, pgs. 9-10). Vale lembrar que os cidadãos eram, via de regra, senhores de escravos e agiam em suas propriedades praticamente como deuses, com o poder sobre a vida e a morte e não se sujeitavam às atribuições morais a partir das quais é possível distinguir o bem e do mal. Confrontar as narrativas dos grandes poetas é crucial para o projeto de uma cidade justa, em oposição à injustiça encontrada na Atenas do sec. IV a. C.

Assim, a crítica platônica à música de seu tempo guarda certa semelhança com a crítica marxista da ideologia dominante. Platão estaria apontando o caráter ideológico das grandes narrativas poéticas, e também seus efeitos devastadores para a construção da cidade justa. Os poetas gregos, como os ideólogos do sistema ca-

pitalista, são criadores de ilusões – ou mitos – que acobertam o real e suas vicissitudes, preservando a estrutura social vigente em benefício da classe governante. Por trás dessas críticas encontra-se a pressuposição de que é possível forjar as mentes e transformar o ser humano. A ideia de que somos maus por natureza, trazida à baila pela estória do anel de Giges e retomada na filosofia de Hobbes, deve ceder lugar à ideia de que, pela educação, o ser humano pode passar de uma realidade injusta, no caso de Platão, e servil, no caso de Marx, para uma realidade justa e pautada pela liberdade. Mais uma vez vemos a educação desempenhando o papel crucial na visão platônica expressa em *A República*.

Capítulo 8

A (falta de) ética na medicina de Platão?

Vamos seguir o programa educacional de Sócrates. Lembre-se de que ele é composto da música e da ginástica. *Ginástica* não tem o mesmo significado que tem hoje. O sentido é amplo e inclui toda forma de educação, cuidado e disciplina do corpo. Isso quer dizer que ginástica para o grego não é simplesmente fazer exercícios. O termo 'ginástica' refere-se também ao que hoje poderíamos chamar de nutrição, fisioterapia, medicina, etc.

A atenção de Sócrates é quase que exclusivamente, de agora em diante, devotada aos guardiões. Eles devem estar numa condição física excelente. Afinal, devem ser são treinados para ir à guerra. São as pessoas já identificadas como possuindo *thimos*, a coragem. Sócrates, como sempre, é meticuloso acerca dos detalhes desse programa. Ele chega a mencionar que os guardiões devem comer apenas carne assada, não carne frita, e estão proibidos de comer coisas doces. Tal como nós hoje, ele se preocupa bastante com a dieta. Sócrates faz um comentário bem interessante. Ele diz que o sintoma principal de uma cidade fracassada, especialmente uma cidade que fracassa em educar o corpo, é a necessidade de ter muitos médicos. Se você viver numa cidade com muitos médicos, muitos hospitais, então há um problema.

Isso é bem interessante porque tem a ver com o que hoje chamamos de ética médica, um dos principais temas que chamam a atenção do grande público com relação à filosofia. Platão é bem provocativo. Ele diz que as doenças causadas pelo ócio - como a obesidade e a hipertensão - não devem ser tratadas. Inatividade não é tolerada na cidade ideal tão estritamente controlada. Em

contrapartida, pessoas que sofrem um ferimento repentino na guerra serão, é claro, tratadas do mesmo modo que uma pessoa que pegou um resfriado. Contudo, pessoas cronicamente doentes não terão tratamento médico, pois "são aquelas cujo corpo é naturalmente doente. Elas são inadequadas para o tratamento" (408a), devendo ser abandonadas à própria sorte.

Essas visões são bem radicais. Primeiro, Sócrates opõe-se a um acesso universal à assistência médica. Imagine um idoso de 90 anos, que teve uma boa vida, mas sofre do mal de Alzheimer. Ele vive num asilo e os custos chegam a R$ 10.000,00 por mês! Sócrates diria que tal tratamento é irracional e degradante para a vida humana. Por que tanto dinheiro deve ser gasto para manter esse homem vivo?' Ele foi um homem bem sucedido e um bom pai, que viveu o suficiente. Na cidade justa de Sócrates esse idoso não seria tratado de nenhuma doença e eventualmente morreria por falta de assistência. Essa questão é bem contemporânea. Parece que Sócrates seria claramente a favor da eutanásia. *Eutanásia* literalmente quer dizer 'boa morte'. O que ocorre quando alguém está num coma irreversível, mas pode permanecer vivo com ajuda de aparelhos? Será que devemos desligá-los? Essas questões são debatidas não apenas por indivíduos, mas são também nos tribunais. Sócrates não hesitaria em dizer: 'desliguem os aparelhos'.

Outra questão bastante contemporânea: a eugenia. Essa é uma palavra com o mesmo prefixo que 'eutanásia'. 'Eu', em grego, quer dizer 'bom'. Eugenia quer dizer literalmente 'bom nascimento', 'bom gene' 'boa geração'. É claro que para nós, em nosso tempo, há essa possibilidade da engenharia genética. Esse é um instrumento cada vez mais poderoso na ciência e na medicina. Uma mulher grávida pode ser submetida a um teste e ver se o feto, através de uma análise do cromossomo, terá algum tipo de defeito genético. No futuro, será possível criar seres humanos através da engenharia genética, manipulando-os de modo a aperfeiçoar e "purificar" a raça. Isso é eugenia. A intenção de Sócrates é a praticar a eugenia na cidade justa. Ele insiste que a principal tarefa dos governantes é a de se certificar de que as pessoas com alma de ouro criem crianças com alma de ouro. Não queremos que os metais se misturem. Hoje falamos em DNA. Se pudermos mapear o DNA de alguém antes do

nascimento, talvez não o deixemos nascer se ele não estiver determinado a ser útil à cidade. Essas são ideias potencialmente desagradáveis e incômodas, mas são ideias adotadas por Sócrates.

Alguns críticos de Platão consideram *A República* um projeto totalitário. É o caso de Karl Popper. Os nazistas na Alemanha, durante os anos de 1930 e 1940, aplicavam a eugenia praticando verdadeiros genocídios com o intuito de purificar a raça ariana. Popper pode ter razão aqui, pois Platão não escondia a admiração que sentia pelo estilo espartano de organização social. Em Esparta, a criança nascida com algum defeito físico é jogada de um precipício. Isso também é uma forma de controle de qualidade da população, ou eugenia. O aspecto totalitário encontra-se no fato de que ele é levado a cabo pelo Estado e imposto aos cidadãos sem que estes tenham qualquer influência no processo.

A essa altura, é inevitável citar a teoria da evolução. Darwin inicialmente fascinava-se com o fato de que criadores de pássaros conseguiam, a partir de acasalamentos de espécies de pássaros, produzir novas espécies, num tipo rudimentar de manipulação genética. A ideia era produzir pássaros mais resistentes ou mais vistosos, mas isso implicava muitas vezes em sacrificar este ou aquele pássaro. A teoria da evolução pode ser inicialmente compreendida como um tipo de manipulação genética feita não por criadores de pássaros, mas pela natureza, ou pelas forças eletro-químicas das moléculas de proteínas que acabam produzindo erros na sequência do DNA através das gerações de uma espécie. Ora, Sócrates parece estar propondo exatamente essa forma de manipulação genética. E isso através da imposição do Estado. A crítica de Popper faz muito sentido.

Entretanto, creio ser importante tentar defender Platão, não para incentivar eugenia ou totalitarismo, mas para oferecer-lhe uma voz numa discussão com pressupostos contemporâneos que, obviamente, ele não dispunha e não podia levar em conta. É oportuno lembrar que somos filhos culturais da modernidade e que um de seus conceitos mais fundamentais é o de indivíduo. Nosso sistema legal está baseado na ideia de que as liberdades ou os direitos individuais precedem quaisquer outros. Mas não se esqueça de que Sócrates está interessado no bem estar da comunidade e

sua abordagem é totalmente diferente: o indivíduo só importa na medida em que está inserido em sua comunidade.

Será que é justo classificar Platão como totalitário, visto que historicamente jamais poderia ter acesso às ideias liberais, que dão sustentação às nossas visões sobre liberdade? Mais uma vez, há um paralelo aqui entre Platão e Marx: ambos consideram que as necessidades, liberdades e direitos coletivos devem sempre preceder os do indivíduo. Poderíamos então dizer que Platão não dispunha da ideia do liberalismo de que o indivíduo precede o coletivo. Talvez não possamos reabilitar Platão totalmente fazendo essa ressalva; de fato, seu pensamento confere grande poder ao Estado. Contudo, é possível retirá-lo da lista dos defensores de sistemas totalitários e considerá-lo como precursor do comunismo. Isso já é uma grande diferença, pois mesmo que não sejamos defensores do comunismo, pelo menos este é preferível às formas totalitárias de Estado.

Capítulo 9

O que é justiça, afinal?

Sócrates finalmente termina a construção da cidade em *logos*. É uma cidade tripartite, com três classes de pessoas com almas de ouro, prata e bronze; respectivamente, governantes, ajudantes e trabalhadores. É uma cidade em que os guardiões e futuros governantes não têm propriedade privada e família. É uma cidade em que a educação é fundamental. Sócrates então diz: 'se a cidade foi construída corretamente, então ela deve ser perfeitamente boa'. Se assim é, ela deve ter quatro qualidades: "a cidade deve ser sábia, corajosa, moderada e, é claro, justa" (427e). De onde Sócrates obtém essas quatro qualidades? Ele as obtém do pensamento grego tradicional. Essas quatro virtudes – sabedoria, coragem, moderação e justiça –, eram consideradas as quatro virtudes cardinais.

Por que a cidade é considerada sábia? Ora, ela é governada pelos sábios guardiões, que detêm o conhecimento necessário para garantir bem comum. Por que a cidade é considerada corajosa? Bom, seus soldados passarão por qualquer perigo para seguir às ordens que lhes são dadas pelos governantes. Ao mesmo tempo, a cidade é moderada. Outra tradução dessa palavra grega seria autocontrole, ou temperança. Ela é moderada porque seus cidadãos são capazes de controlar seus desejos. Eles fazem isso para obedecer às ordens de seus líderes. ***Por que, finalmente, a cidade é justa? Porque seus cidadãos "exercem a função que lhe é própria" (433b).*** Cada um exerce sua função sem interferir na dos outros. Cada um realiza o trabalho que lhe é próprio.

Parece que finalmente temos uma resposta à questão inicial de *A República*, razão pela qual Sócrates propôs a construção da cidade

em logos no Livro II. Ela surge da necessidade de nos associarmos uns aos outros. É a chamada 'cidade original', que satisfazia apenas às necessidades básicas e que se organiza a partir do princípio da divisão do trabalho. Há o fazendeiro que planta e compartilhava a colheita com os demais. O construtor constrói casas. O fazendeiro não as constrói. O construtor não planta. Cada indivíduo na cidade tem seu próprio trabalho e exerce sua função específica com base em sua inclinação natural. Não queremos que alguém com mãos muito grandes seja um sapateiro, pois essa habilidade requer destreza. Não podemos admitir que alguém com mãos pequenas seja construtor, pois essa tarefa requer força manual. Cada pessoa na cidade deve fazer o trabalho para o qual ela se ajusta naturalmente.

É por isso que, como já vimos anteriormente, cidadãos com alma de ouro devem ser os guardiões; eles têm uma inclinação natural a governar. As pessoas com alma de prata são as segundas melhores. Sócrates às vezes as chamam de auxiliares. Elas têm certa energia, inteligência, não tanto quanto as pessoas com alma de ouro. O trabalho delas é auxiliar os governantes, obedecendo às suas ordens e ir à guerra quando necessário. Os cidadãos com alma de bronze são trabalhadores, fazendeiros, construtores, sapateiros, etc. Eles receberão ordens.

De posse da definição de justiça para a cidade, trata-se agora de especificar o que é justiça na alma. Você se lembra de que a cidade e a alma são isomórficas, isto é, elas têm a mesma estrutura. Ora, se a cidade tem três tipos de pessoas, então a alma terá três partes, a saber, "a razão (λόγος), a coragem (θίμος) e o desejo (έρος)" (436a). A razão corresponderia àquelas pessoas com alma de ouro, a coragem às pessoas com alma de prata e o desejo àquelas com alma de bronze. Sócrates está a par da possível resistência que essa ideia de uma alma dividida em partes pode gerar. Para defendê-la, ele imagina a seguinte situação: suponha que você esteja com bastante sede. Mas o médico diz: 'você está doente; não pode beber nada'. Se um copo d'água lhe for oferecido, você vai querer beber, por causa da sede, mas não vai querer beber, porque sabe que ela lhe fará mal. Você quer a água e é repelido por ela.

Parece haver uma contradição aqui. Você quer e não quer beber água. A maneira de evitar isso é dizer que há duas partes dentro de

você. Uma parte de você quer a água, e esse é o seu desejo; afinal você está com sede. Mas a outra parte que impede você de aceitar a água é sua razão. Essas duas partes são análogas às pessoas com alma de ouro e aquelas com alma de bronze. O que dizer da terceira parte da alma, a coragem? É uma qualidade misteriosa dos seres humanos, que as tornam amantes da vitória. Para apresentá-la, ele conta a estória de Leôncios. É uma estória estranha. Certo dia, Leôncios andava pela cidade até chegar ao lugar onde os criminosos são executados. Por isso, há cadáveres no local. Ele está curioso para vê-los, mas também considera – e essa é sua razão intercedendo – que aquilo é uma coisa horrível de se ver. Ele olha para os cadáveres e fica furioso consigo mesmo. Ele amaldiçoa os próprios olhos. Essa é uma experiência bem familiar. Você quer comer o chocolate, a razão o impede, mas o eros assume o controle e você acaba comendo. Mas então você se enfurece consigo mesmo. Essa fúria é a coragem. Com esse exemplo, Platão sugere que, de fato, nós nos dividimos o tempo todo.

Com isso, Sócrates completa a analogia da cidade com a alma. Cidade tripartite, alma tripartite. Cidade justa, alma justa. Bom, estamos finalmente de posse de uma definição de justiça individual. O indivíduo perfeitamente bom, tal como a cidade perfeitamente boa, é sábio, corajoso, moderado e justo. Ele é sábio porque a razão o governa. Ele é corajoso porque seu espírito, como Leôncios, usa a coragem como instrumento da razão, a fim de restringir ou moderar a terceira parte da alma, o desejo. O desejo deve obedecer às regras da razão. Esse indivíduo pode, agora, ser chamado de justo, porque cada parte de sua alma exerce a função que lhe é própria. O trabalho da razão é dar ordens; o trabalho do desejo é obedecer a essas ordens; e o trabalho da coragem é auxiliar a razão quando ela dá ordens e se certificar de que o desejo as segue.

Sócrates afirma que o homem justo é aquele que atinge o autodomínio, que reune "harmonicamente três elementos diferentes, exatamente como se fossem três termos numa proporção musical, o mais alto, o mais baixo e o intermendiário (...), tornando-os (...) numa perfeita unidade" (443d). Essa passagem faz-nos lembrar da discussão sobre a música, no sentido estrito. Justiça é um tipo de harmonia em que cada uma das partes trabalha junto com as

demais para o bem-estar do todo. Isso é verdadeiro tanto para o indivíduo quanto para a cidade. O que, então, é injustiça? Injustiça é partidarismo. Injustiça é falta de harmonia. Se o desejo assume o controle de um indivíduo, esse é um indivíduo desarmônico ou injusto. Se as pessoas com alma de bronze tentam governar a cidade, temos discórdia, desarmonia, injustiça. Ao mesmo tempo, o indivíduo que se deixa governar pelos próprios desejos, em detrimento da razão, torna-se injusto, pois sua alma está em desarmonia.

Outro modo de Sócrates apresentar esse ponto é descrever a justiça como certo tipo de saúde tanto da cidade quanto da alma. Saúde e harmonia são as duas grandes metáforas que Sócrates usa para descrever a justiça. A saúde, em especial, é útil para nos fazer lembrar da segunda grande questão de *A República*: 'por que ser justo?' Se não houver punição, por que não ser injusto? Por que a justiça é intrinsicamente mais valiosa do que a injustiça? Ora, a resposta é que a justiça é como a saúde. E saúde é melhor do que doença. A saúde é um Bem em e por si mesmo. Lembre-se de que, no início do Livro II, Glauco divide as coisas boas em três categorias: coisas que são boas em si mesmas; aquelas que só são boas pelas suas consequências; e aquelas, como a saúde, que são boas tanto em si mesmas quanto por suas consequências. Agora descobrimos que justiça é como saúde. É o funcionamento sadio e harmônico de um ser humano e da cidade. A injustiça, por sua vez, representa a doença no indivíduo e o desacordo e a guerra civil na cidade. Enquanto o indivíduo injusto vive uma vida infeliz, pois experimenta batalhas intermináveis consigo mesmo, a cidade injusta é caótica e imprevisível, pois os indivíduos seguem suas paixões e não a razão.

Aqui é importante antecipar uma característica perturbadora da democracia. Num sistema democrático, os governantes são escolhidos pela maioria. A chave para o sucesso político numa democracia é agradar a população. Um político será bem sucedido numa democracia não tanto por causa de seus conhecimentos, mas sim por causa de sua retórica persuasiva, ou sua aparência, ou ambos. Portanto, a democracia é governada pela opinião, não pelo conhecimento. O que se quer com a divisão tripartite da cidade é enfatizar o quanto gostaríamos de ser governados pelo conhecimento. Com isso, Sócrates acredita ter realizado sua tarefa de

explicar o que é a justiça e por que ela é preferível para a cidade e para o indivíduo.

Gostaria de apresentar a partir de agora algumas objeções à analogia entre a cidade e a alma. Ela é considerada problemática por vários intérpretes de Platão. Bernard Williams é um deles. Para ele, a divisão tripartite da cidade é falsa e incoerente. É falsa porque implica em que haverá uma classe de cidadãos – as pessoas com alma de bronze – que se encontram totalmente desprovidos de razão. A analogia era ouro e razão, prata e coragem, e bronze e desejo. Essas três partes estão separadas entre si. Como, então, pode haver um ser humano que não possua razão? E mesmo se fosse possível conceber alguns seres humanos como sendo irracionais, ainda assim seria incoerente postular a analogia da cidade com a alma com respeito à cidade. Considere as pessoas com alma de bronze. Elas são pessoas que recebem ordens das pessoas com alma de ouro; mas para receber uma ordem, você tem que ser racional. Não posso dar ordens a uma tartaruga. Posso forçá-la fisicamente a fazer algo, mas não comandá-la. Isso porque uma tartaruga é irracional. Se essas pessoas com alma de bronze são tão irracionais, como elas podem seguir ordens? Por isso, Williams conclui que a divisão tripartite com respeito à cidade é inaceitável. "A razão", diz ele, "(sem dúvida num sentido bem estrito) estará agindo em cada um dos membros da classe apetitiva das almas de bronze" (Williams 1997, pg. 52).

O mesmo problema ocorre com respeito à alma. Como a razão pode dar ordens ao desejo, se este não é racional? Como pode o desejo aceitar os comandos? E há um problema com respeito à razão. A razão, sendo tão separada do desejo, não tem nenhum impulso para dar comandos. Eu dou ordens porque quero que me obedeçam. Se eu não tenho desejo, como posso dar ordens? É o desejo que dá impulso à atividade humana. Mas a razão, no modelo tripartite, é o oposto do desejo. Assim. "chegamos ao resultado absurdo de que o apetite na alma justa consegue entender a razão (...) e, portanto, possui um componente racional próprio" (Williams 1997, pg. 52-3).

Outros intérpretes, porém, ressaltam um pressuposto problemático na abordagem de Williams: segundo G. R. Ferrari, Willia-

ms interpreta a analogia alma-cidade em termos de uma relação causal. Isso é incentivado pela afirmação de Sócrates de que a cidade adquire suas virtudes das virtudes de seus cidadãos (435 b-d). Ferrari, porém, afirma que a relação entre a cidade e a alma não é causal, mas proporcional: "a razão relaciona-se à alma como os governantes relacionam-se à cidade, de modo que, se a razão é o governante da alma, então os governantes são a razão – a sabedoria ou inteligência – da cidade" (Ferrari 2005, pg. 62). Ferrari resgata o sentido da palavra 'analogia' em grego, que quer dizer proporcionalidade (veja Ferrari 2005, pg. 40).

O problema aqui, porém, é que há um pressuposto inescapável na apresentação socrática da relação da cidade com a alma, a saber, a isomorfia. Você deve se lembrar de que Sócrates propõe que passemos a tratar da questão da justiça não mais na alma e sim na cidade porque esta é uma versão em grande escala daquela. Desse modo, aquilo que está muito pequeno ou oculto na alma pode ser contemplado e estudado mais facilmente na cidade. É por isso que Tianyue considera inócua a crítica de Ferrari a Williams. A analogia de Sócrates não é um simples instrumento retórico; há um componente estrutural a ser considerado, mas que é deixado de lado por Ferrari. Além disso, se fosse uma mera metáfora, a analogia em questão ficaria destituída de um traço crucial da concepção de justiça de Platão: a unidade das narrativas política e psicológica em *A República*, "que é alcançada na realização da felicidade da alma individual" (Tianyue 2009 pg. 340). Como já foi indicado várias vezes, essa unidade torna possível a Sócrates responder às duas questões mais importantes sobre a justiça, a saber, o que ela é e se ela é preferível à injustiça.

Uma maneira de dirimir esse impasse é aceitar a isomorfia contida na analogia cidade e alma, mas reinterpretar a relação entre as partes da cidade e da alma. A leitura de Williams pressupõe que, no caso da alma, razão, coragem e desejo encontram-se separados entre si; no caso da cidade, as pessoas com alma de ouro não têm nem prata nem bronze em sua alma, e assim por diante. Contudo, as partes da alma, a meu ver, representam as várias tendências da nossa vida mental. Isso quer dizer que, quando estou usando a razão, meus desejos não foram neutralizados; quando estou com

raiva, não deixo de raciocinar. Williams parece tratar as partes da alma como se o uso de uma delas cancelasse as demais. Não há nenhuma evidência disso no texto. Pelo contrário: a estória de Leôncios ilustra muito bem as intenções de Platão: as partes interagem entre si ao mesmo tempo, exatamente como tendências da mente e não como elementos estanques. "Ficar com raiva", diz Nickolas Pappas, "significa formular um raciocínio" (Pappas 1995, pg. 84). Como Leôncios, fico com raiva de fumar um cigarro e satisfazer meu desejo depois de quase dois anos de abstinência, mas essa raiva está fundada no conhecimento racional acerca dos malefícios do cigarro. Assim, "a coragem mostra traços das duas outras partes da alma" (Pappas 1995, pg. 84). De um lado, traços racionais, pois a raiva e a competitividade podem tornar alguém mais apto a obedecer à razão; e, de outro, traços do desejo: minha razão pode me impedir de ajudar alguém em perigo, mas somente minha coragem pode levar-me a intervir e, em assim o fazendo, satisfazer o desejo de ajudar. "Mas se eu fico com raiva do criminoso, eu posso esquecer o perigo e agir" (Pappas 1995, pg. 84).

Se aplicarmos o mesmo raciocínio à cidade e respeitarmos a isomorfia pressuposta entre ela e a alma, as objeções de Williams e outros podem ser neutralizadas. Quem são, afinal, as pessoas com almas de ouro? Elas são os guardiões dotados de coragem que, após se submeterem ao processo pedagógico platônico, serão governantes. Platão jamais nega que as pessoas com alma de ouro são corajosas. Quem são as pessoas com alma de bronze? Carpinteiros, pedreiros, sapateiros. Eles não exercem suas respectivas atividades somente a partir de uma inclinação natural; eles seguem regras para construir uma casa, aprendem as qualidades dos diversos tipos de madeira, tomam decisões sobre o tecido a ser usado no sapato, e assim por diante; tudo isso exige raciocínio. As pessoas com alma de prata, por sua vez, possuem a coragem como sua tendência mais forte, o que não lhes tira a capacidade de aprender e se desenvolver, assim como não lhes tira o ímpeto de desejar. Em suma, a analogia da cidade e da alma não é falsa nem incoerente; a crítica de Williams, portanto, não se sustenta.

Capítulo 10

Aonde ainda anda a onda?

Ao final do Livro IV, Sócrates parece ter completado seu projeto de construir a cidade justa e de responder à questão 'o que é justiça?', bem como aquela colocada por Glauco, a saber, 'por que uma vida justa é melhor do que uma vida injusta?' Agora sim ele pode encerrar a conversa. A discussão se estendera e Sócrates, como já foi dito, não é mais um jovem cheio de energia como aquele do diálogo *Protágoras*. Ele está cansado e quer voltar para casa.

Nesse momento, Adimanto ainda está insatisfeito. Sócrates havia afirmado que, na cidade ideal, homens e mulheres viveriam em comunidade e a família seria abolida. Essa é uma proposta radical que precisa ser detalhada, mas Sócrates não aprofundou o tema. Assim, ele é novamente persuadido a continuar a conversa, que se inicia a partir da metáfora trata das famosas 'três ondas' (veja 457b-d, 472a e 473c-d). Essa metáfora tem origem nas guerras marítimas gregas. Normalmente, as ondas vêm em séries de três, e elas aumentam de volume, sendo que a terceira é a mais intensa. Sócrates diz que ele precisa atravessar três ondas para tratar em detalhes da questão do comunitarismo da cidade em *logos*.

A primeira onda apresenta homens e mulheres realizando as mesmas tarefas na cidade. Homens e mulheres serão soldados, governantes e guardiões. Para que façam isso, eles devem ter a mesma educação. Isso era, no mínimo, uma ideia revolucionária no sec. IV a. C., especialmente em Atenas. De todas as cidades gregas, Atenas era umas das mais hostis às mulheres. Pense, por exemplo, na lenda das amazonas, as famosas guerreiras. Os atenienses representavam as amazonas geralmente como sendo atacadas ou mortas. Imagine

viver numa cidade em que as imagens são repletas de homens matando mulheres.

O argumento de Sócrates baseia-se na ideia de natureza humana (veja 456 a-b). Ele acredita que o ser humano é capaz de aprender, de adquirir conhecimentos. Ora, não há nada na natureza da mulher que a impeça de aprender; portanto, não há nada na natureza da mulher que a torne inferior ao homem. Todos nós somos seres humanos. O homem geralmente é maior, tem mais músculos do que a mulher, mas isso não o torna mais humano. Será que Platão é um feminista? Muitos acreditam que sim. Podemos ver por quê. Ele está defendendo em *A República* uma igualdade de gêneros. Por isso, ele deve ser visto como um feminista. No contexto da sociedade grega antiga, isso é bem surpreendente, pois a mulher é mantida em casa o tempo todo e, em Atenas em particular, ela não pode votar, pois não é considerada cidadão. Além disso, ela é totalmente submissa, resumindo sua vida à economia da casa e à reprodução.

Arlene Saxonhouse, porém, não concorda que Platão seja feminista. Ela assinala que a mulher é esquecida em alguns momentos da discussão no Livro V (veja 460a-b, 465a-b e 467a). Além disso, Platão afirma que as mulheres sucumbem facilmente a lamentações (veja 388a e 605e), e parecem crianças ao se entregarem às paixões e aos prazeres (431e 557c). Esta característica feminina, aliás, irá causar a derrocada de vários sistemas políticos e a própria igualdade entre os sexos trará anarquia e, subsequentemente, a tirania, como Platão irá descrever no Livro VIII. Além disso, de acordo com Saxonville, ao recorrer à noção de natureza humana, Platão estaria negando à mulher os atributos que são, de fato, distintamente femininos. A mulher é diferente do homem e essa diferença tem de ser destacada. Ao defender a igualdade entre homem e mulher Platão estaria, no final das contas, reduzindo a figura da mulher à figura do homem. A mulher pode governar, mas governar como um homem. Ela pode guerrear, mas deve guerrear como um homem. "Ao tentar transformar a mulher em homem", diz ela, "Sócrates (...) ignora a natureza peculiar de cada um deles..." (Saxonhouse 1997, pg. 95).

O ponto central da crítica de Saxonville diz respeito à qualidade

biológica única da mulher, que é a de poder ter filhos. Neste ponto, "a fêmea é superior ao macho de todas as espécies" (Saxonville 1997 pg. 99). A autora defende sua posição recorrendo à noção de *physis* grega. Para os pré-socráticos em geral, *physis* quer dizer natureza. Com Sócrates e os socráticos, porém, esse conceito se aproxima da *aretê* ou 'excelência', também traduzida por 'virtude'. Assim, a *aretê* passa a ser "definida como a *physis* de alguém, ou suas capacidades naturais" (Saxonville 1997 pg. 98). Se assim é, então a capacidade natural da mulher de dar à luz a torna superior ao homem. Negar à mulher aquilo que a torna superior é, portanto, uma forma de preconceito.

Para fortalecer esse ponto, Saxonville argumenta que o Livro V de *A República* é a culminação de um processo de destituição corporal da mulher, tornando-a 'assexuada' (Saxonville 1997 pg. 96). Você deve se lembrar de Céfalo, que declara estar livre das paixões corporais o que, segundo Saxonville, é o primeiro passo para "a abstração do corpo físico" (Saxonville 1997 pg. 96). Não vamos nos esquecer de que Glauco, no Livro III, despreza a proposta da cidade original de Sócrates – chamada de 'cidade dos suínos' – em que as pessoas se limitam à satisfação de suas necessidades corporais. Ao mesmo tempo, a educação dos guardiões, composta da ginástica e da música, acaba se concentrando mais na última, e a ginástica acaba se reduzindo à "condenação de todas as formas de paixões corporais excessivas" (Saxonville 1997 pg. 96).

Creio que Saxonhouse está equivocada ao deduzir, da ideia de natureza humana – comum ao homem e à mulher – a conclusão de que Platão trata a mulher como inferior ou, o que é o mesmo, como tendo que cumprir papéis masculinos e sendo, desse modo, reduzida à figura do homem. Platão assinala que, em termos de aptidões para governar, homem e mulher não diferem entre si, ainda que esta última "exceção feita ao fato de que a mulher é mais fraca e o homem mais forte" (455e; veja também 456a e 457a). Ele está consciente de que, em termos de características não essenciais ou acidentais – ser baixo, alto, calvo, fraco, etc. – o homem e a mulher são bem diferentes. Contudo, essas observações não ofuscam de modo algum a isonomia de naturezas e o que dela advém, isto é, a possibilidade de a mulher ser governante na sociedade extrema-

mente patriarcal e masculina de Atenas. A fraqueza física da mulher não compromete sua característica essencial de ser humana.

Quanto à interpretação da *physis* e da busca da *aretê* platônica, há uma ênfase muito grande na excelência do corpo para Saxonville. Platão, porém, valoriza a excelência da alma e não a do corpo. Esse ponto será melhor caracterizado na alegoria da caverna, no Livro VII de *A República*, que apresenta um cenário em que o prisioneiro só vê sombras, que representam as coisas sensíveis; somente ao libertar-se é que ele pode aspirar ao conhecimento, que se encontra para além das coisas sensíveis. Ao mesmo tempo, em toda obra fica claro que a força do guerreiro ao lutar contra o inimigo e defender a cidade é importante e deve ser valorizada, daí a necessidade da ginástica na *paideia* dos guardiões. Mas não há nada que se compare à excelência da alma justa e boa em busca do conhecimento. Além disso, temos acompanhado a discussão platônica da justiça como uma propriedade da alma – mais exatamente como harmonia das partes da alma – não do corpo. E quando Platão se refere ao corpo, ele sempre o coloca como estando a serviço das partes da alma.

A excelência e primazia da alma sobre o corpo também se verifica em outros diálogos platônicos. No *Timeu*, por exemplo, Platão afirma que deus "constituiu a alma como sendo anterior ao corpo e mais antiga do que ele, para dominá-lo e governá-lo" (Timeu 34c--35a). No *Fédon*, ele esclarece que a alma atinge a virtude ou excelência quando é purificada do corpo (veja 65e-66a). No *Laques*, a coragem enquanto virtude é definida como "a força da alma" (192c). Na *Apologia*, Sócrates ironicamente se diz culpado por ter incentivado os atenienses a praticar a virtude da alma mais do que a do corpo (veja 36b-c). Em consequência dessas observações, a crítica de Saxonville só pode fazer sentido e ser válida se for considerada fora do contexto da filosofia platônica em geral e de *A República* em particular. De fato, se levarmos em conta a primazia da alma sobre o corpo, a igualdade das almas masculina e feminina defendida por Platão, no interior de sua filosofia, é uma das maiores defesas da igualdade entre gêneros da história da filosofia.

Até aqui, tudo bem. Vamos agora à segunda onda, ou à segunda série de questões que Sócrates tem de tratar para encarar o desafio

que lhe foi apresentado por Adimanto. Ela trata do comunismo sexual. Nenhuma mulher viverá privadamente com um homem e vice-versa. E não se esqueça de que os guardiões não têm propriedade privada. As crianças não serão criadas pelos pais biológicos. Elas serão criadas pela comunidade. Os pais não saberão quem são seus filhos. As crianças não saberão quem são seus pais. Todas as relações familiares e sexuais serão cuidadas pela cidade. Os interesses privados desaparecerão. O interesse público irá substituí-los. Platão parece novamente estar às voltas com a prática da eugenia. Se as relações sexuais ocorrem sob a tutela da cidade, os governantes da cidade irão forjar uma classe de cidadãos excelentes. Você deve se lembrar da nobre mentira. Homens com alma de ouro irão se unir às mulheres com alma de ouro. Se uma criança com alma de prata nascer de pais com alma de ouro, ela será colocada no lugar que lhe é próprio, isto é, com pessoas de alma de prata.

Essa reorganização social, sob a tutela do Estado, não é facilmente aceita. Sócrates sabe que há algo bem incômodo sobre seu programa social. Por isso, os governantes devem recorrer a mais uma nobre mentira, a saber, uma loteria. Você recebe um bilhete e fica sabendo quem será seu parceiro sexual. Inventa-se uma loteria para que as pessoas pensem que suas vidas sexuais estão sendo controladas pelo acaso e não pelos ditames de um regime autoritário. Um problema imediato aqui é o incesto. Aristóteles levanta essa questão no Livro II de sua *Política*. Se os próprios pais não conhecem os filhos e vice-versa, estes inevitavelmente terão relações com familiares próximos.

Além disso, esse programa reconduz-nos à questão da eugenia. A regulamentação da vida sexual parece negar uma liberdade básica e um aspecto básico do ser humano. Ela subordina o amor individual ao bem-estar da cidade. "Há maior mal para a cidade", pergunta Sócrates, "do que aquele que a divide e a torna múltipla ao invés de una?" (462a). Todas as propostas apresentadas por Sócrates, desde o início do Livro II, têm estado a serviço de um único ideal: a solidariedade política. Já mencionei várias vezes que, para Platão, não há nada pior do que partidarismo, a tensão civil e a disputa interna. Isso talvez não signifique muito para nós, mas para Platão – que tinha vinte e cinco anos em 404 a. C quando viu

sua própria cidade envolvida numa guerra civil – esses são valores indispensáveis para a *polis*.

Isso parece um alto preço a pagar, mas o benefício resultante é a solidariedade geral. Estamos todos ligados uns aos outros dessa maneira. Nenhum de nós tem uma mãe, pai ou filhos particulares. A cidade inteira é a nossa família. Lembre-se da nobre mentira: nascemos da terra. Os chamados pais biológicos não são nossos pais verdadeiros. A comunidade concebida por Sócrates é tal que o interesse próprio é equivalente ao interesse público. Platão mais uma vez se assemelha a um pensador totalitário e, embora bem intencionado, parece considerar a supremacia do Estado sobre o indivíduo como regra geral para se atingir a justiça e a felicidade na *polis*. Antes, porém, de ficarmos irritados com Platão mais uma vez, gostaria de indicar que, no Livro VIII, essa proposta cai por terra e o totalitarismo é visto como um sistema político inviável.

Bom, vamos à terceira onda. Você se lembra de que a terceira onda, na lenda náutica, é a mais intensa, a maior e a mais difícil de atravessar. Ela apresenta a ideia de que os filósofos devem ser os governantes. Os filósofos devem ser reis. Agora já sabemos que é melhor dizer "os filósofos devem ser reis e rainhas'. Ora, será que isso é possível?

Glauco pensa que não. Ele se surpreende e se enfurece com a proposta. Segundo ele, as pessoas ficarão tão indignadas ao ouvir isso que rasgarão as roupas, pegarão o que estiver próximo a elas, uma cadeira, uma mesa e atacarão Sócrates. O exagero de Glauco serve para destacar a estranheza e a grande importância dessa terceira onda. Ela irá nos levar a um longo desvio em *A República*, forçando-nos a refletir sobre o conceito mesmo de filosofia.

É bem provável que você já tenha se perguntado o que a terceira onda tem a ver com as duas anteriores. Aparentemente, não há nenhuma relação entre elas. Estávamos falando de igualdade de gêneros, da abolição da família, e agora temos a ideia de um governante que é filósofo ao mesmo tempo. Contudo, há uma importante conexão entre as ondas. A filosofia, tal como Sócrates a concebe, é um empreendimento amoroso. O grego clássico tem outra palavra para o amor: *eros*. Você já sabe que eros quer dizer amor

entre os corpos, ou o desejo sexual. Uma maneira de diferenciá-la da *philia* é que esta se refere ao amor entre as almas. Contudo, essa distinção não é muito respeitada em *A República*. Logo no início vemos Céfalo confessando não ser mais escravo das paixões corporais em sua velhice; *eros* o deixava louco na juventude. O fato de Céfalo sair de cena logo após ter afirmado isso, como já vimos, é bastante significativo: a filosofia é um empreendimento que requer eros e por isso a discussão começará com o vigoroso e erótico Polemarco. A paixão intelectual e a paixão sexual parecem estar entrelaçadas para Platão. O ancião Céfalo, que já não mais possui desejo sexual, também se encontra destituído do desejo pelo saber. Platão mostrará o tempo todo a sua preferência pelo amor das almas em detrimento do amor dos corpos, mas ele sabe que o *eros* experimentado pelos corpos é a força que impulsiona a busca pelo conhecimento.

O erotismo irá desempenhar um papel fundamental na definição do filósofo. Platão acredita que cada um de nós pode ser caracterizado pelo que amamos. Somos o que amamos. E quando se ama algo, deve-se amar todo esse algo. Um filósofo ama a sabedoria. Sócrates compara o amor pela sabedoria com o amor pelo vinho. O amante de vinho ama qualquer tipo de vinho. Sem dúvida meu irmão enólogo irá discordar, mas o que Sócrates quer dizer é que o amante da sabedoria deseja a sabedoria inteira, não apenas uma parte dela. A pessoa que procura qualquer forma de aprendizado, qualquer forma de sabedoria, deve ser vista como amante da sabedoria.

Glauco não concorda. Ele tem uma objeção bastante razoável a fazer. Ele diz a Sócrates que essa caracterização do filósofo não é específica o bastante. Afinal, as pessoas podem amar muitos tipos de conhecimento. Glauco e Sócrates falam de pessoas que amam ver e os que amam ouvir. Pense no turista viajando pelo mundo. Será que alguém assim não teria paixão em aprender? E um antropólogo, que gosta de conhecer outras culturas? Os que amam ouvir, por seu turno, podem ser os alunos que frequentam todos os tipos de aulas de filosofia, história, física, matemática, etc. A objeção é plausível. A caracterização socrática da filosofia como o amor por toda a sabedoria não é específica o bastante.

A resposta de Sócrates a essa objeção de Glauco é bem esclarecedora: "Os que amam ouvir e os que amam ver apreciam os belos sons, belas cores e formas mas sua inteligência é incapaz de ver e apreciar a natureza do belo em si mesmo" (476b). Os que amam ver, amam acumular informações; eles adoram ver muitas coisas particulares mas não têm interesse no 'belo em si mesmo'. Essa expressão representa a totalidade. O filósofo é alguém que ama o conhecimento da totalidade, das ideias mais universais. O filósofo não contempla algo em particular, mas sim o todo. Sócrates diz o seguinte sobre aquele que ama ver a verdade: ele "acredita que há algo que é belo em si mesmo e pode admirá-lo na sua essência e nos objetos que nele participam, nunca tomando estes que nele participam pelo belo, nem o belo pelos que nele participam" (476d).

Essa passagem representa um esboço preliminar da 'Teoria das Formas' ou 'Teoria das Ideias' de Platão. O termo 'forma' é a tradução padrão da palavra grega eidos. Em *A República* pelo menos, os termos 'forma' – tradução do termo grego *eidos* – e 'ideia' – tradução do termo grego idea ou eidea – são sinônimos. A palavra *eidos* é usada por Homero, por exemplo, para descrever Menelau, o grande rei, belo em sua aparência. Platão está interessado naquilo que torna Menelau belo. Por exemplo, se digo que Helena também é bela, como posso atribuir beleza a ambos, tendo que eles são, obviamente, diferentes indivíduos? Platão responderia que ambos participam da mesma forma, da mesma ideia, que é o belo.

A forma é universal. Outro modo de Sócrates falar da forma é usando a expressão 'em si mesmo': 'o belo em si mesmo', 'a verdade em si mesma', e assim por diante. O filósofo é aquele que contempla a forma e jamais confunde a forma com as coisas que a possuem, ou seja, ele jamais toma o belo "pelos que nele participam" (476d). Isso quer dizer que uma coisa é bela se exibe algum tipo de relação com o belo em si mesmo. Há muitas coisas belas no mundo: o nascer do sol, um afresco de Rafael, os sonetos de Shakespeare, a sinfonia inacabada de Schubert, etc. Todas essas coisas, contudo, são particulares. O filósofo se concentra no belo em si mesmo, na justiça em si mesma ou em quaisquer outras formas e não tem muito interesse nas instâncias particulares. O filósofo se interessa

mais pelo belo em si mesmo do que por uma bela pintura, ou por um belo pôr do sol. Os que amam ver coisas é que se interessam por coisas belas, não o filósofo. O filósofo contempla a forma em si mesma. Ele a privilegia porque as instâncias particulares dependem dela. Os particulares obtêm ser, ou realidade, da forma. A realidade da bela pintura ou do nascer do sol, dependem, para sua realidade, para o seu ser, da forma do belo. Assim, há uma precedência ontológica da forma sobre as instâncias particulares: estas só são o que são em relação à forma. É isso que Platão quer dizer com 'participação' na citação acima.

A Teoria das Formas é concebida por Platão como um suporte metafísico para o confronto com a prática sofística. Você deve se lembrar de Trasímaco, a besta selvagem que assusta a todos no início da conversa. Ele é um relativista. Para ele, justiça é o interesse do mais forte. Essa é uma definição relativista porque a justiça passa a ter diferentes significados, dependendo da cidade em que estivermos, pois há diferentes governantes e diferentes sistemas políticos nas cidades-Estado. Trasímaco sem dúvida rejeitaria o ponto de vista platônico de que há um objeto universal, como o belo em si mesmo. Em termos estritamente linguísticos, pense no sofista como se opondo à expressão 'em si mesmo'. Não há justiça 'em si mesma', ou belo 'em si mesmo'. Para o sofista, o belo está sim nos olhos de quem o vê.

A defesa e a busca da universalidade, tanto ontológica quanto conceitual, são os traços mais marcantes dos filósofos socráticos. A atividade filosófica é erótica e se expressa na paixão pelas formas ou pelos universais. Sócrates espera que Glauco seja um dos que amam os universais, pois eles são os únicos capazes de redirecionar seu desejo, seu amor, sua paixão dos particulares para o universal. Esse é o tema básico do que vem a seguir.

Capítulo 11

Navegar é preciso?

O filósofo é um indivíduo bem peculiar. Enquanto a maioria das pessoas amam os particulares do mundo, ou as coisas individuais que são belas, o filósofo é aquele que ama as formas, que são imutáveis. A filosofia grega em geral, começando com o filósofo Parmênides, que teve grande influência em Platão, identifica as noções de absoluto, objetivo e imutável com a palavra 'ser'. As formas são análogas ou equivalentes ao ser. Os particulares apenas participam das formas, mas são mutáveis e transitórios. Glauco, porém, está insatisfeito. Já vimos que esse é um traço marcante de sua personalidade. Ele quer saber por que o amante das formas, o admirador dos universais, é o mais apto a governar a cidade. Ao falar das formas, Sócrates está fazendo mais uma digressão na conversa. Glauco tenta trazê-lo de volta à questão sobre a relação entre o filósofo e o governante. É importante destacar que as digressões de *A República* não são acidentais. A obra é, na verdade, um diálogo. Quando participamos de uma discussão, não seguimos uma linha constante de raciocínio. Muitas vezes paramos, fazemos desvios, chamamos a atenção para alguns pontos que são periféricos mas que, de algum modo, são importantes para o esclarecimento da posição de um dos interlocutores.

Para tornar mais clara a concepção do filósofo-rei, Sócrates recorre a mais uma parábola, a saber, a do navio do Estado. O navio tem um piloto. A palavra grega para piloto é *kybernetikê* (κυβερνετική). Ela é a raiz da palavra 'governo'. A cidade é como um navio. O dono do navio é um homem bem ignorante que nada sabe sobre navegação. Os marinheiros estão à mercê de seus pró-

prios instrumentos. Eles lutam entre si para ver quem assumirá o leme para se tornar o piloto do navio. O marinheiro que vencer a competição torna-se o piloto. Isso, porém, implica em que o vencedor não saberá nada de navegação. Ora, o piloto ideal não está preocupado em competir para assumir o leme. Ele precisa saber como interpretar os mapas à sua disposição. O piloto ideal está contemplando o céu. Os outros marinheiros olham uns para os outros, e só querem assumir o controle do navio, como os políticos na cidade. O cidadão mais apto a governar não é o político, pois o político quer o poder; o mais apto é aquele que não quer governar. Mais uma vez, Platão nos espanta!

Considere, por exemplo, um sistema democrático. Esse era o regime em que Sócrates e Platão viviam. Numa democracia, seja antiga, seja contemporânea, a melhor qualidade de um candidato é a persuasão. Aquele que construir a melhor narrativa assume o controle do navio. Todos os grandes políticos da Atenas do período clássico – assim como os políticos contemporâneos – têm a mesma qualidade: eles realmente querem ser eleitos. Não importa que digam o contrário, que só querem servir o povo e sacrificar-se para melhorar o país, etc. Você tem que concentrar todas as suas energias para chegar ao poder. Sua preocupação central é: 'eu serei eleito?' Mas o verdadeiro piloto não olha para os outros marinheiros; ele olha para cima. É por isso que ele jamais será eleito. Isso sugere que o político eleito democraticamente não é um bom governante. Ele estará no controle do leme, mas não saberá interpretar as estrelas ou os padrões do tempo. Se tivesse estudado os céus e o clima, não teria conseguido obter o controle do navio. Há uma grande diferença entre saber como dirigir um navio e saber como obter seu controle.

Veremos em mais detalhes nos próximos livros de *A República* porque Platão considera a democracia um sistema inadequado de governo. Por enquanto, basta antecipar que, num sistema democrático, o povo elege o governante muitas vezes sem levar em conta suas condições de governar, prestando mais atenção no modo como ele fala, como ele se apresenta, etc. A maioria dos cidadãos parece não ter a visão filosófica de "aceitar ou acreditar que o belo em si mesmo existe ao invés das muitas coisas belas" (494a).

A maioria das pessoas é incapaz de fazer essa distinção entre a forma e os particulares que dela participam. De fato, a maioria não se interessa nem um pouco pela forma. Imagine um debate político sobre a mudança no sistema de impostos. Devemos aumentar ou reduzir impostos? Muitas pessoas, quando ouvem esse debate, estão interessadas numa só coisa: essa é uma decisão que vai me afetar? Isso será bom ou ruim para mim? Em suma, particulares. Poucos são aqueles que perguntem se é justo ou injusto aumentar os impostos em relação à sociedade como um todo.

Sócrates nos convida a contemplar o universal. Devemos fazer as perguntas que o filósofo faz. O que é a justiça em si mesma? Qual a forma da justiça? Contudo, a maioria das pessoas nem sequer é capaz de reconhecer um filósofo quando o vê. Isso também surge da parábola do navio do Estado. Os marinheiros estão tão ocupados em lutar pelo controle do leme que não reconhecem que aquela pessoa estranha ali no canto, olhando para cima, é realmente a pessoa mais qualificada para pilotar o navio.

Outra razão pela qual Sócrates é tão pessimista com o mundo real é que, se há cidadãos com tendências filosóficas, muitos deles sem dúvida serão corrompidos pelos apelos que a cidade oferece. Muitos usarão sua inteligência, por exemplo, para obter um emprego que lhes permita ganhar muito dinheiro, sem qualquer preocupação com o bem comum. Por isso, Sócrates acredita que, em cidades reais, não há praticamente nenhum filósofo.

O filósofo é aquela pessoa estranha lá no canto, olhando para o céu. E quando ocorre uma tempestade, ele se recolhe e se protege. "Vendo que a injustiça reina por toda parte, sente-se feliz em poder conservar-se em seu retiro e passar seus dias isento de injustiças" (496d). A política é, usualmente, como uma tempestade, mas o filósofo vive uma vida reclusa. É isso o que ocorre em cidades reais. Na cidade ideal, porém, deve haver uma integração da filosofia na política. Com essa alegoria, Sócrates procura introduzir o filósofo na política. O mundo real é como o navio em que o verdadeiro piloto é ignorado. A cidade ideal é aquela em que os marinheiros percebem que apenas aquele que estudou as estrelas sabe como conduzir. Sócrates afirma que "não é impossível que isso ocorra" (499d).

Será que é realmente possível haver essa integração e realizar o ideal socrático do filósofo-rei? Neste momento, vale a pena tratar do diálogo platônico *Apologia*, que trata da defesa de Sócrates em seu julgamento. Você se lembra de que o Sócrates histórico foi executado em 399 a. C. pela democracia ateniense. Esse diálogo é particularmente interessante por tratar de várias questões sobre a relação entre o filósofo e a cidade. Sócrates é acusado de corromper a juventude e de não acreditar nos deuses da cidade. Vamos nos concentrar na questão de corromper a juventude.

Sócrates não é como aquele filósofo descrito pela alegoria do navio do Estado; ele não se esconde, não se protege da tempestade. Antes, ele a confronta, pois quer mudar Atenas e construir a cidade ideal. Nesse sentido, creio que os acusadores de Sócrates não deixam de ter razão. Sócrates influencia a juventude a considerar as questões da cidade de um modo totalmente diferente da tradição. Imagine um jovem ateniense que é convocado para lutar na Guerra do Peloponeso. Os líderes constroem a narrativa da guerra justa e honrada. Morrer no campo de batalha, defendendo seu país, é uma grande honra para um guerreiro. Ora, se ele encontrar Sócrates no caminho para o quartel, ele será perguntado sobre a justiça e a honra supostamente contidas nessa guerra. Impressionado com a maiêutica socrática, ele acabará se dando conta de que não sabe o que é justiça. Portanto, ele não sabe se aquela é uma guerra justa. Ele pode muito bem decidir não mais servir o exército. Essa é uma situação perigosa para a cidade e pode ser considerada como um dos motivos pelo quais os atenienses executaram Sócrates.

Há uma tensão entre a ideia de um filósofo, que deve contemplar as estrelas, e a ordem e os interesses da cidade real. O filósofo está propenso a promover a discórdia se for o governante. Mas já vimos que, para Platão, justiça é harmonia entre as partes da alma e equilíbrio e concórdia entre as diferentes classes de cidadãos na cidade. Ora, parece haver uma incoerência no pensamento platônico neste momento. Como promover a justiça se o governante filósofo inevitavelmente entrará em choque com os interesses da cidade?

Contra essa objeção, Platão lembraria que a justiça na cidade só é possível a partir da justiça na alma e o filósofo é o mais apto a realizar tal tarefa. A revolução de Platão é, antes de tudo, uma re-

volução do intelecto. Um ou poucos indivíduos são aqueles aptos a mudar a cidade, tornando-a justa. Mais uma vez a remissão a Marx é inevitável. O proletariado, ou a elite da classe trabalhadora, deve liderar uma revolução contra as estruturas pré-existentes. É claro que Platão está pensando numa mudança pacífica, enquanto Marx assinala a necessidade de uma sublevação violenta, pois os detentores do poder não irão ceder pacificamente, mas a ideia é basicamente a mesma: alguns poucos, que atingiram um certo nível sofisticado de reflexão, irão liderar os demais para uma realidade mais justa. Contudo, Platão não especifica como o filósofo implementará a justiça na cidade, tendo conquistado a justiça em sua alma. O mais provável é que as pessoas não o escutarão, como o prisioneiro que retorna à caverna, que é ridicularizado pelos outros prisioneiros.

Veremos mais detalhes sobre isso no que se segue.

Capítulo 12

A Ideia do Bem

Vimos que Sócrates explicou a relação do filósofo com a cidade. O filósofo deve ser seu governante porque só ele tem o conhecimento do ser, só ele consegue contemplar as formas imutáveis, universais e eternas. O filósofo não ama contemplar os particulares. Tal descrição, contudo, ainda parece insatisfatória aos participantes do diálogo. Sócrates parece estar evitando a questão sobre o conteúdo da própria filosofia.

Chega, porém, o momento de fazê-lo. O filósofo, contemplador das formas, tem como objetivo último a investigação da forma do bem. Sócrates a descreve como o maior de todos os estudos. O que isso significa? Ele não nos diz diretamente. Considere, por exemplo, o dinheiro. Se eu te ofereço dinheiro, você sorrirá e agradecerá. Mas Sócrates acredita que o dinheiro apenas *parece* bom. Melhor dizendo, é potencialmente bom. O dinheiro é melhor descrito como neutro e não como verdadeiramente bom. Isso porque o dinheiro pode ser mal usado. Ele pode ser usado para comprar armas que irão matar pessoas, por exemplo.

Para Sócrates, o dinheiro não é bom ou ruim em si mesmo. Para se tornar bom, ele deve ser bem usado. Os ricos podem usar bem seu dinheiro. Pense em Bill Gates. Uma das coisas que ele faz com dinheiro é caridade. Contudo, para chegar a tal conclusão, precisamos saber previamente o que é o bem. Do mesmo modo, considere a força física. Se eu sou forte, posso dar um soco em alguém e machucá-lo, ou posso construir casas para os pobres. Preciso do conhecimento prévio do bem para guiar o uso da minha força. A própria vida é assim também. Ela não é nem boa nem ruim em si

mesma. Precisamos do conhecimento do bem para torná-la verdadeiramente boa. É por isso que tal conhecimento é o objetivo último da busca filosófica. E é por isso que o filósofo deve governar a cidade.

Ora, mostrar que a ideia do bem é imprescindível ao filósofo não é o mesmo que discorrer sobre o conteúdo dessa ideia. Ainda não sabemos o que é o bem. Ao invés de oferecer uma definição, Sócrates faz comentários sobre o que ela não é. Muitos pensam que é o prazer. Eles são chamados de *hedonistas*. Sócrates discorda, pois há bons e maus prazeres. Se você cede ao prazer da bebida e fica bêbado, pode causar um acidente de automóvel, por exemplo. E o sádico, por seu turno, pode torturar e matar em nome do seu prazer.

Assim, a ideia do bem antecede a do prazer, permitindo-nos discernir bons e maus prazeres. De fato, ela antecede todas as ideias ou formas. "Ninguém", diz Sócrates, "jamais entenderá o que é justo ou o que é belo se não entender a ideia do bem" (506b). Isso é um ponto bem importante. A ideia de justiça acaba de ser rebaixada! A ideia do bem é superior até mesmo à ideia de justiça. Ela é a ideia das ideias, ou uma *metaideia*. Sócrates, porém, ainda não a definiu. Glauco mais uma vez fica frustrado e irritado com Sócrates. Como se não bastasse, ele recorre a mais uma metáfora. Imagine a realidade dividida em duas regiões. Há a região visível, onde encontramos as coisas particulares, que são mutáveis e perecíveis. É o domínio do *vir a ser*. Os particulares são sensíveis: nós os vemos, tocamos, ouvimos, etc. A segunda região é a inteligível, onde se encontram as formas. Elas podem ser pensadas, mas não podem ser vistas.

Com essa distinção, Sócrates irá oferecer não uma descrição direta do que é o bem, mas sim uma analogia. Na primeira região vemos as coisas particulares porque existe luz. E qual a causa da luz? O Sol. O Sol também é responsável pela existência de plantas, animais e tantos outros seres no domínio do visível. A ideia do bem se relaciona ao mundo inteligível como o Sol se relaciona ao mundo visível. O Sol está para o visível assim como o bem está para o inteligível. O que o bem fornece é a verdade. A verdade é análoga à luz. A ideia do bem, diz Sócrates, é a causa do conhecimento e da

verdade. Tal como o Sol é responsável pela visibilidade das coisas visíveis, o bem é responsável pela possibilidade da verdade.

O bem é responsável pela verdade e pelo ser. Então Sócrates diz algo um tanto confuso: "o bem não é o ser; o bem está para além do ser" (508b). Creio que ele se refere ao fato de que a ideia do bem é condição do ser, mas ela mesma permanece inacessível a nós. Se tentamos defini-la, inevitavelmente fracassamos. Só a compreendemos porque sabemos o que ela produz. Sabemos dela do mesmo modo como sabemos que o Sol existe quando sentimos calor e vemos seu reflexo. O caráter imutável, eterno, supremo, perfeito e absoluto da ideia do bem não deixa de apresentar similaridades com o Deus das religiões monoteístas, em particular com o Deus cristão, que também possui essas qualidades. É por isso que os pensadores cristãos do início do período medieval recorrem a Platão para fornecer suporte filosófico às suas crenças, em particular, Santo Agostinho. O platonismo, de fato, serve como uma luva ao cristianismo. Platão trata não apenas do bem, mas da imortalidade da alma, da revelação do que é verdadeiro e justo. Tudo isso também é encontrado no imaginário cristão. E como a distância entre Deus e os seres humanos é grande, os cristãos acreditam que haja alguns poucos, chamados de santos, que fazem a intermediação entre eles, tal como Platão, que elege os filósofos como a elite intelectual que deve conduzir o povo para longe das sombras do mundo sensível para a contemplação da ideia de bem.

De fato, em sua obra Confissões, Agostinho afirma que a leitura de Platão o ajudou a se tornar cristão. Antes de ler Platão, ele era um típico pagão romano. Platão lhe apresenta essa grande realidade espiritual do bem. Contudo, Agostinho faz também uma grande ressalva a essa aproximação: os filósofos, em *A República*, amam o bem. Mas o bem não os ama. O bem é totalmente impessoal. O bem não tem qualquer preocupação com os casos humanos. O bem não criou o universo. Igualmente, e isso será importante no final do Livro VI e em todo Livro VII, o bem é como um número. Um número é uma estrutura inteligível que não tem sentimentos ou personalidade. Em contrapartida, no cristianismo, há um forte caráter pessoal no Deus bíblico. Eles nos deu seu filho, os Dez Mandamentos, falou com os profetas, testou Jó, fez acordos com

Abraão e Moisés, etc. Em todos esses casos, Deus se preocupa com o mundo. Mas a ideia do bem não. Esse é um dos motivos pelos quais Agostinho rejeita Platão. Ele o aprecia muito, mas o critica também. Platão jamais personifica a ideia do bem como o cristianismo o faz com Deus.

Capítulo 13

Que tal desenhar na areia?

A essa altura do diálogo, Glauco está mais confuso e frustrado do que nunca. Sócrates, então, tenta ajudar. Ele faz isso elaborando um esquema, conhecido como "A Linha Dividida". Sócrates instrui Glauco a desenhar uma linha, provavelmente na areia, com duas seções desiguais. Sócrates não especifica se a linha é vertical ou horizontal; só mais tarde fica claro que é vertical. Cortamos novamente os segmentos desiguais seguindo a mesma proporção do corte original. O que você obtém é uma linha com quatro seções. No lado esquerdo, há objetos. À esquerda, no alto, estão as formas; abaixo, encontram-se os objetos matemáticos; seguindo o movimento descendente, chegamos às coisas sensíveis; e, finalmente, no nível mais inferior, temos as imagens. No lado direito da linha, correspondendo a cada um desses quatro objetos, há os tipos de cognição, pelos quais cada objeto do lado esquerdo é apreendido. Correspondendo às formas, temos a **intelecção** (νόεσις). Correspondendo aos objetos matemáticos, há o **pensamento** (διάνοια). Correspondendo às coisas sensíveis, há a **crença** (Πίστις). E correspondendo às imagens, há a imaginação.

Vamos tratar primeiro das imagens, comparando-as com as coisas sensíveis. O ponto crucial é o seguinte. A imagem é imagem de algo. O melhor exemplo dado por Sócrates é o de uma sombra. Uma sombra é imagem de uma coisa sensível. Um exemplo que logo vem à mente é o de uma fotografia. Se tiro uma foto de você, ela é a imagem e você é o original. As coisas sensíveis, assim, são superiores às imagens; estas dependem daquelas. Ponho minha

mão no sol e vejo sua sombra; se a removo, não haverá mais sombra. O reverso não se dá. O sensível é responsável pela produção da imagem. A imagem é dependente da coisa sensível. As coisas sensíveis, em contrapartida, são imagens dos objetos matemáticos. Para Platão, os números têm primazia sobre as coisas sensíveis porque estas podem variar, enquanto aqueles não. Três laranjas são diferentes de três maçãs e de três bananas. Mas a representação dessas quantidades, o número três, permanece o mesmo. Além disso, enquanto laranjas, maçãs e bananas podem se decompor e perecer, o número três é indestrutível. Os números, segundo Platão, são responsáveis pela inteligibilidade das coisas sensíveis.

Se as coisas sensíveis são imagens ou sombras dos objetos matemáticos, então o próprio mundo sensível como um todo não passa de uma somatória de sombras. Aqui Sócrates mais uma vez antecipa a alegoria da caverna: aquilo que normalmente cremos ser o mundo supostamente real – e a crença é a cognição que está do lado direito da linha correspondendo às coisas sensíveis – esse mundo é ilusório, pois é dependente de uma forma superior de realidade. Essa realidade é a matemática. É importante lembrar que a concepção platônica da matemática é pitagórica: para os pitagóricos, os números são existências individuais reais, não apenas representações de quantidades. Além disso, e o que é mais importante, há um isomorfismo entre o mundo sensível e a matemática, isto é, ambos os domínios tem a mesma estrutura.

O pitagorismo também é defendido por Galileu, que afirma que "o livro da natureza está escrito na linguagem da matemática". Isso quer dizer que o mundo observável é ele mesmo estruturado com base em princípios matemáticos. Correspondendo aos objetos matemáticos, no lado direito, encontra-se o termo 'pensamento'. É desse modo que acessamos a realidade. É preciso enfatizar que, segundo Platão, não obtemos contato com a realidade através dos sentidos, mas através do pensamento e da intelecção. Esse é um princípio fundamental do platonismo. Finalmente, acima dos objetos matemáticos, temos as formas ou ideias. Os objetos matemáticos, os originais dos quais as coisas sensíveis são imagens, são eles mesmos imagens das formas. As formas compõem um nível superior de realidade, isto é, elas são os originais mais básicos dos

quais os objetos matemáticos são meras imagens.

A linha dividida é um esquema bem compacto de toda a realidade. No topo da hierarquia ontológica estão as formas e, no lugar mais alto de todos, encontra-se a ideia do bem. Esta é a forma das formas, o princípio último de toda realidade. Ao mesmo tempo, há nesse esquema uma relação entre as diferentes cognições. Por exemplo, a crença advém das informações dos sentidos, que usualmente são confusas e enganosas. Somente através do pensamento nós as corrigimos. Contudo, após o exercício do pensamento e da reflexão matemática, há uma tendência a se voltar para o mundo dos sentidos a fim de explicá-lo e manipulá-lo. Se sou um comerciante e sei aritmética, posso usar esse conhecimento para ganhar dinheiro. Se sou construtor, posso construir casas, pontes, templos, etc. Ora, Sócrates quer enfatizar que o objetivo do filósofo é o de reagir a essa tendência e continuar indo para cima ao invés de para baixo. Ele deve resistir à tentação de usar os resultados do pensamento para atingir resultados práticos no mundo sensível.

Capítulo 14

Quem apagou a luz?

A essa altura cabe perguntar por que toda essa abstração, uma vez que estávamos há pouco procurando entender o que é justiça e como, a partir de sua definição, é possível construir a cidade ideal. Melhor dizendo, estávamos ao nível do mundo sensível acompanhando a conversa de Sócrates com seus discípulos e fomos pouco a pouco abstraindo dos objetos dos sentidos e de suas imagens para tratar do mundo ideal das formas. A linha dividida é característica desse movimento para cima, que nos leva de um domínio de particulares transitórios para outro de universais imutáveis. Temos agora de explorar as consequências da relação entre esses dois domínios para retornar às questões centrais. É por isso que Platão introduz neste momento a mais famosa de todas as alegorias da história da filosofia, a saber, a alegoria da caverna.

Imagine um grupo de prisioneiros numa caverna. Suas pernas e pescoços estão agrilhoados. Eles não conseguem virar a cabeça e só conseguem olhar em uma direção: a parede à sua frente. Nela há imagens ou sombras geradas por marionetes. Eles só podem ver as sombras. Há uma fogueira por trás das marionetes projetando sombras na parede. A imagem é um tanto sinistra: os prisioneiros levam uma vida de privações, mas estão acostumados a ela, pois sempre viveram no interior da caverna. Por mais estranho e sinistro que essa situação possa parecer, Sócrates adverte que "eles são como nós" (515a). Tal como os prisioneiros, estamos limitados a ver imagens das coisas. Isso já ficou claro com a discussão sobre a linha dividida, que acompanhamos há pouco. Lidamos com o

mundo sensível como mobiliado de coisas reais. Nós tendemos a acreditar que aquilo que percebemos através do sentidos é a realidade. Não nos damos conta de que os objetos dos sentidos são sombras, ou imagens do real.

A situação dos prisioneiros dentro da caverna assemelha-se à situação dos espectadores numa sala de cinema. Há um projetor atrás da platéia e as imagens produzidas na tela são tratadas como se fossem reais. Algumas pessoas chegam até a chorar, rir e aplaudir. Esquecemos, mesmo que seja por um momento, que são apenas imagens. De fato, hoje vivemos num mundo cada vez mais dominado por imagens. Platão diria provavelmente que nos tornamos escravos das imagens. Trabalhamos em frente ao computador, depois ligamos a televisão (ou fazemos essas coisas ao mesmo tempo!), ou assistimos a um DVD. Em nossa vida diária, tomamos regularmente a ilusão pelo real, o simulacro pelo original. Pois bem, esta é exatamente a situação dos prisioneiros na caverna.

Por se encontrarem numa situação deplorável, os prisioneiros devem ser "forçados a se levantar, a se virar e a sair da caverna" (515c). É claro que deve haver uma força de algum tipo interferindo aqui; afinal, os prisioneiros estiveram agrilhoados e precisam de ajuda. Pense naquelas longas viagens de avião ou de ônibus em que você fica sentado por quinze horas. Você poderá precisar de ajuda para se levantar. Seus músculos vão doer, suas pernas, os joelhos, as costas, etc. No caso da caverna, há outra dor a ser observada. Quando um dos prisioneiros é libertado e forçado a sair da caverna, ele verá a fogueira que produz as sombras. Ao contemplá-la, ele sentirá dor nos olhos também.

O desconforto continua quando o prisioneiro, agora libertado, percebe que aquilo que ele pensava ser a realidade, isto é, o conjunto das sombras projetadas na parede da caverna, não era, de fato, a realidade. Isso é desconcertante. As crenças que ele possui são baseadas em ilusões; nenhuma delas lhe apresenta o conhecimento. É bem difícil abrir mão das antigas opiniões. E é isso exatamente o que ocorre quando o prisioneiro é libertado. Há uma resistência no início, pois temos uma tendência a nos apegarmos às nossas crenças; afinal, é a partir delas que construímos nossos princípios morais e nossa visão de mundo. De fato, diz Sócrates, o

prisioneiro tem de ser arrastado para fora. Ao chegar ao topo, na superfície, o prisioneiro será banhado pela luz do Sol. De novo, isso causará muita dor a seus olhos. O Sol é bem mais brilhante do que a fogueira. Levará um tempo até que ele se adapte à luz. Nesse momento, ele não é mais um prisioneiro. Ele vê a realidade como ela de fato é. Ele vê árvores, animais, a Lua, as estrelas e chegará, depois de um tempo, a olhar o próprio Sol de relance. O Sol é uma metáfora da ideia do bem. O lado de fora representa o mundo inteligível, representado na linha dividida pelas formas, pelos objetos matemáticos e, acima de tudo isso, pela ideia do bem.

Após a libertação do prisioneiro, agora que ele está no mundo real, algo estranho ocorre novamente. O prisioneiro volta à caverna e se senta em seu antigo lugar. Na alegoria, Platão não especifica o motivo do retorno. Dispondo já do conhecimento das formas, isto é, tendo visitado o mundo inteligível, o ex-prisioneiro passa por um novo processo de adaptação. Ele, que contemplara as formas, iluminadas pelo sol da ideia do bem, deve se acostumar às trevas novamente. Por alguns momentos ele fica cego, até que pouco a pouco seus olhos começam a se acostumar à escuridão. O pior, porém, ainda está por vir: como já foi anunciado anteriormente, o ex-prisioneiro não é compreendido pelos demais. Ele "parece inteiramente ridículo quando, ainda com a vista perturbada (...), é forçado a entrar em disputa... acerca das sombras de justiça ou das imagens que projetam estas sombras" (517d). Ele, que contemplou as formas, ao se deparar com uma alma perturbada "e impedida de discernir certos objetos, não rirá tolamente, mas examinará antes se, proveniente de uma vida mais iluminada, essa alma está (...) ofuscada pelas trevas" (518a).

Como se pode notar, a alegoria da caverna trata, entre outras coisas, do tema da iluminação. O significado dessa palavra é bem literal. O prisioneiro volta à caverna para iluminar aquela escuridão. Esse é, obviamente, o filósofo-rei, ou rainha, de quem estivemos falando. Platão chega ao ponto de afirmar, sempre na voz de Sócrates, que o filósofo poderá ver dez mil vezes melhor do que os demais prisioneiros quando voltar à caverna (veja 519c-521b). Sendo assim, neste momento chego finalmente ao ponto que havia indicado na introdução deste livro. Obviamente, a obra *A Repú-*

Descer é realizar a missão mais nobre de todas: *ensinar* aos prisioneiros o conhecimento obtido fora da caverna, possibilitando-lhes a libertação.

blica pode e deve ser estudada no âmbito da filosofia política, da ética, da estética, etc. Contudo, ela é fundamentalmente uma obra sobre a educação. A educação para Platão é o processo que deve levar a alma a realizar uma reviravolta dentro de si mesma. *Educar é incentivar a olhar em outra direção*, como o prisioneiro libertado. O processo de educação começa no fundo da caverna, quando estamos rodeados apenas de imagens; daí seguimos os diversos estágios da linha dividida até atingirmos o topo, o Sol ou seu análogo, a ideia do bem. O processo educacional, porém, só está completo quando *ensinamos* a reviravolta aos outros. O filósofo é o educador de si mesmo ao se libertar; e é educador dos prisioneiros ao retornar à caverna.

A principal missão do filósofo é educar. Por isso, o movimento crucial na alegoria da caverna, a meu ver, não é tanto subir e contemplar as formas; o indispensável no projeto platônico é voltar à caverna para educar os prisioneiros das imagens.

O processo educacional para Platão é, inicialmente, doloroso e causa desconforto. O prisioneiro libertado sente dores musculares por ter estado sempre numa mesma posição. Seus olhos doem quando ele olha para a fogueira e, depois, para o sol de relance. A educação é um processo que requer muita luta. Platão acredita que o indivíduo só consegue se livrar das opiniões tradicionais através da compulsão. É como se você estivesse num transe e precisasse ser acordado. As sombras deixam-nos entorpecidos, isto é, as opiniões pré-estabelecidas instalam-se muito fortemente em nossas mentes. Somente pela força é que podemos acordar, isto é, dar-se conta da situação lastimável que nos encontramos ao redor das imagens. É por isso que Sócrates é uma pessoa bem estranha no diálogo e irrita Glauco e os demais com tanta frequência. Você deve se lembrar de quando ele pergunta a Céfalo como é ser velho, ou estar tão perto da morte. Essa pergunta é desconcertante e cruel. Agora sabemos por que ele age dessa maneira. Ele está tentando desestabilizar as convenções, romper as estruturas vigentes. E o fato é que as pessoas usualmente resistem a qualquer tipo de mudança em suas vidas. Elas relutam, pois não querem virar a cabeça para o outro lado e olhar em outra direção.

Outro ponto importante a ser destacado é que o filósofo, ao voltar para a caverna, não é aceito pelos prisioneiros. Eles não o compreendem e o ridicularizam. Educar é, sem dúvida, nadar contra a correnteza. O filósofo está destinado a romper estruturas, mas esse é um trabalho frustrante. Ele não é reconhecido como agente

da mudança; ele não é considerado capaz de governar. Ao contrário, como ele não se ajusta às convenções, ele é sempre uma figura fora dos padrões, o que dificulta a aproximação e a colaboração dos demais. A propósito desse estranhamento, cabe citar aqui um conto interessante de H. G. Wells chamado *O País da Cegueira*. Um alpinista se perde nos Andes e acaba chegando numa aldeia totalmente isolada do mundo exterior. Em tempos remotos, os habitantes contraíram uma doença rara que causava cegueira. Essa característica foi passando de geração em geração, até que todos os habitantes perderam a visão. Como havia se passado muito tempo, os termos visuais relativos a cores, por exemplo, deixaram de fazer sentido e qualquer afirmação relativa à capacidade visual era ininteligível. A primeira coisa que o alpinista pensou quando lá chegou foi no famoso ditado: 'em terra de cego, quem tem um olho é rei'. No entanto, os habitantes não o reconhecem como dispondo de qualquer talento especial (veja Wells 2012). O filósofo é como o alpinista de Wells. Ele fala, mas os prisioneiros não o entendem. Ele tem um talento especial – o de ser capaz de contemplar as formas – mas os prisioneiros não se interessam por isso. Eles continuam a viver suas vidas sem se darem conta de que são prisioneiros e que poderiam, com a ajuda do filósofo, libertar-se dos grilhões e contemplar as formas.

Você pode perceber que Platão confere duas missões ao filósofo. Ele deve realizar dentro de si mesmo a reviravolta do pensar filosófico e obter o conhecimento unicamente mediante o qual a cidade pode tornar-se justa e boa; e ele deve também conduzir as pessoas para longe da escuridão. Em outras palavras, ele deve sair da caverna e seguir a linha dividida, a fim de buscar sua própria iluminação, para só então voltar à caverna e educar seus antigos companheiros, preparando-os para o caminho da iluminação. Ora, surge neste momento mais um problema de coerência na filosofia platônica. Platão havia deixado claro que, na cidade justa, cada um teria uma única função: o sapateiro faria sapatos, o carpinteiro faria mesas, cadeiras, etc. O filósofo deveria também ter uma única função. É por isso que Glauco, ao final da alegoria da caverna, pergunta a Sócrates se ele não estaria cometendo uma injustiça com o filósofo, da mesma forma que estaríamos cometendo uma injus-

tiça com o carpinteiro se o fizéssemos ser também um fazendeiro. Afinal, qual a tarefa do filósofo? Buscar as formas e contemplá-las ou governar a cidade?

Sócrates esclarece que a tarefa do filósofo é "a conversão da alma, de um dia tão tenebroso quanto a noite para o dia verdadeiro" (521b-c). Estaríamos, então, tratando de uma única tarefa, a saber, a conversão da alma, que é composta de duas partes: a conversão da própria alma e a conversão das almas em geral. Aqui, porém, há um outro problema. Na discussão do navio do Estado, vimos que uma característica indispensável do filósofo, que o torna apto a governar, é que ele não quer governar. Ele quer contemplar as formas, não as imagens. Ele quer subir, sair da caverna. Por isso, ele não aspira ao poder; há algo para além do poder. Para que a cidade seja bem sucedida, a pessoa que a governa deve ser como o prisioneiro libertado, que preferiria estar fora da caverna a ficar nela e governar. Sócrates também diz o seguinte: "Se descobrires, para os que devem comandar, uma vida melhor do que o próprio poder, ser-te-á possível conseguir um Estado bem governado" (521a). Para que uma cidade verdadeiramente justa seja possível, deve existir uma vida melhor do que governar. Para as pessoas que aspiram ao poder, essa vida melhor é o próprio poder. Para o filósofo, porém, a vida melhor é sem dúvida aquela fora da caverna. Por isso, agora Platão esclarece, *o filósofo é forçado a voltar à caverna* para governar os prisioneiros (veja 519c). Ele é o mais qualificado para fazer isso. A pessoa que menos quer governar será a melhor governante. Além disso, tendo contemplado as formas, em especial a ideia do bem, o filósofo é o único com o conhecimento necessário para governar de modo justo e promover o bem comum.

Ora, o problema da dupla missão do filósofo persiste: converter almas e governar são duas tarefas distintas. A contemplação reflexiva não pode ser confundida com a tomada de decisões exigida pela atividade de governar. Como afirma Annas, "Platão é ambicioso demais e trata duas coisas bem diferentes como partes de um único projeto" (Annas 1997 pg. 163). Contemplar requer que nos afastemos das questões práticas; governar requer o contrário. Voltamos, assim, ao impasse colocado há pouco. Glauco parece ter razão. Sócrates está praticando uma grande injustiça com o filóso-

fo ao conferir-lhe duas tarefas distintas.

O problema de conciliar a contemplação com a ação é um tema constante nos diálogos platônicos. No *Íon*, o rapsodo, aquele que recita poesias, admite que, ao recitar Homero, ele ingressa no mundo homérico (535b-c), mas ao mesmo tempo consegue perceber as reações do público ouvinte (535e). No diálogo *Fedro*, a primeira parte da discussão trata da ascensão à visão da verdade, enquanto a segunda diz respeito às técnicas da retórica pelas quais essa visão pode ser comunicada às pessoas. No *Fédon*, Platão se refere à nossa vocação natural em direção ao inteligível, a partir da qual nos distanciamos da vida corpórea, e de nossas responsabilidades para com o mundo corpóreo (61b-63a). Há uma tensão no pensamento platônico em geral, e em *A República* em particular, entre o saber prático – necessário para tomar decisões e resolver os problemas da polis – e o saber metafísico advindo da contemplação das formas. Platão parece exigir do filósofo que ele readapte seus olhos à escuridão e ao mesmo tempo mantenha a visão da luz. Como diz Dorter, "a filosofia é a contemplação dirigida ao ser inteligível, enquanto governar é atividade prática dirigida ao vir a ser sensível; cada um destes procedimentos parece impossibilitar o outro" (Dorter 2006, pg. 148).

Ora, a questão crucial aqui é a seguinte: como utilizar a ordem do inteligível para transformar a ordem do sensível? A tensão entre o domínio do inteligível e o domínio do sensível se intensifica. Creio que é por isso que Platão muda a direção do diálogo. Você deve se lembrar de que, no início de nossa conversa sobre *A República*, eu afirmei que o diálogo exibe um movimento ascendente e outro descendente. Sócrates *desceu* ao Pireu e, desde então, tem nos conduzido para cima, desde observações iniciais sobre a justiça até chegar nas formas e na ideia do bem. Agora Platão muda de direção. Trata-se de iniciar o movimento descendente de volta à caverna ou ao mundo sensível, a fim de realizar seu plano de construção da cidade justa a partir dos pressupostos aprendidos através da reflexão contemplativa. Veremos finalmente se é possível harmonizar a contemplação e a prática, o inteligível e o sensível.

Capítulo 15

O Sonho Acabou?

Estamos de volta à caverna. Isso quer dizer que as questões pedagógicas e políticas voltam a ser o foco de atenção de Sócrates. O objetivo inicial é o de especificar os aspectos práticos da educação dos guardiões. O principal assunto a ser estudado pelos guardiões é aquele que afeta sua alma, conduzindo-a "do vir a ser para o ser" (521d). *Vir a ser* e *ser* são expressões já usadas anteriormente. *Vir a ser* é a expressão daquele tipo de coisas que vêm a ser e deixam de ser, isto é, as coisas finitas, temporárias e transitórias do mundo sensível. *Ser* expressa o permanente, o imutável e puramente inteligível, isto é, as formas do mundo inteligível. Os guardiões precisam de um conhecimento que os afaste do *vir a ser* e os aproxime do *ser*.

Inicialmente, eles devem estudar aritmética, o estudo dos *arithmos* (ἀριθμός), ou números (veja 522c). Após estudar aritmética, o guardião estuda geometria, astronomia teórica e harmonia. A matemática é importante para Platão por três motivos. Primeiro porque ela promove o acordo. Nenhum de nós irá discordar de que 200 + 300 = 500. Consideramos esta soma como uma verdade simples, universal, objetiva e clara. Discutimos sobre a beleza de uma obra de arte porque não temos claro o que é o belo. Discordamos sobre o aumento de impostos porque não temos claro o que é a justiça. Concordamos, porém, sobre a verdade do Teorema de Pitágoras porque sabemos claramente a relação entre os lados do triângulo retângulo. Há um acordo universal sobre o que é lado, o que é triângulo, etc. Ora, não se esqueça de que, de acordo com a

abordagem da linha dividida, os objetos matemáticos são imagens das formas, o que implica em dizer que esses objetos tomam de empréstimo as características dessas formas. Isso quer dizer que o belo, a justiça, o bem, etc., são igualmente simples, universais e claros. Se discutimos sobre a beleza de uma obra de arte é porque ainda não temos o conhecimento da forma do belo; se polemizamos sobre a justiça ou injustiça de uma decisão governamental, é porque não tivemos a oportunidade de contemplar a forma da justiça. Se o fizéssemos, a beleza de uma pintura e a justiça de uma ação seriam tão claras e objetivas como um teorema matemático. A grande ambição de Platão é transformar essas questões polêmicas, ainda aparentemente insolúveis hoje em dia, em problemas solúveis, de modo a promover o acordo, a harmonia e a solidariedade na cidade. A forma platônica pode ser concebida como uma visão cheia de esperanças na qual os conflitos sobre os valores mais básicos possam ser resolvidos.

O segundo motivo pelo qual a matemática é tão importante para Platão é que ela iguala as pessoas entre si e as unifica num grupo coeso. Não importa se você é homem ou mulher, idoso ou jovem, ateniense ou espartano, palmeirense brilhante ou um simples corintiano; o quadrado da hipotenusa será sempre igual à soma dos quadrados dos catetos num triângulo retângulo. Agora, imagine os discípulos de Platão estudando matemática em conjunto. Eles irão trabalhar juntos de modo a produzir um único resultado. A matemática, assim, nivela as pessoas a um mesmo patamar, solidificando a unidade de um grupo.

O terceiro motivo é que a matemática é fundamental na formação da alma filosófica. Ela prepara os guardiões para o estudo das formas, a fim de que possam se tornar filósofos e eventualmente governar a cidade. A aritmética apresenta à alma a noção de unidade que dá sustentação à noção de número e indica o caminho para a unidade última expressa pela ideia do bem. As quantidades matemáticas e as relações de seus objetos entre si oferecem à alma claros exemplos de medida e proporção, noções cruciais para a definição platônica de justiça. Igualmente, a universalidade, clareza e simplicidade das verdades matemáticas irão se configurar em confirmações indubitáveis da forma do belo. Assim, a matemática é a

antessala da dialética, ou o estudo das formas. Este será o ponto mais importante da educação dos guardiões.

Vale a pena mencionar que o estudo da dialética é bastante rígido. A explicação para isso é que ela é perigosa. Você deve se lembrar do exemplo que mencionei anteriormente, sobre o jovem convocado para ir à guerra e que pode mudar de ideia se encontrar Sócrates no caminho para o quartel. Mas há o caso concreto de Alcebíades, que traiu os atenienses e passou a lutar por Esparta na Guerra do Peloponeso. Antigo discípulo de Sócrates, Alcebíades foi provavelmente usado como um dos motivos da acusação e condenação de Sócrates. A dialética é perigosa porque ela é potencialmente subversiva e os jovens não devem ser expostos a ela. Assim, Platão evita expor os jovens a ela. Até a idade de vinte anos, os guardiões fazem exercícios físicos e estudam a matemática, "que será ministrada sem coação" (536e). Entre vinte e trinta anos, esses futuros governantes estudam matemática de forma mais sistemática do que aquela na infância, quando a instrução era realizada de forma lúdica (veja 537a). Nos cinco anos seguintes, eles devem ser introduzidos ao estudo da dialética. E entre 35 e 50, os guardiões deverão voltar à caverna para cumprir "serviços militares e todas as funções próprias aos jovens" (539a). Aos 50 anos, eles voltam a estudar a dialética. Somente nesse estágio de sua educação é que eles estarão preparados para contemplar a ideia do bem, elevando "a parte brilhante de suas almas ao ser que dispensa luz a todas as coisas; e quando tiverem contemplado o bem em si, hão de utilizá-lo como modelo para regular a cidade" (540a).

Completado o esboço da educação dos guardiões, Sócrates afirma que a cidade ideal é um projeto factível, embora de "difícil realização" (540d). Resta apenas especificar a melhor forma de governo a ser adotada. Antes disso, porém, há uma última medida a ser tomada, a fim de tornar possível a cidade ideal: "todos com mais de dez anos devem ser retirados da cidade" (541a). Platão não poderia ser mais bombástico. Além de se constituir em mais um traço totalitário de sua doutrina, essa medida contém uma inesperada e implícita admissão de ineficácia com respeito à sua proposta pedagógica. Platão parece conceder que seu projeto educacional não será bem sucedido se aplicado aos habitantes em geral da cidade.

Ele só será eficaz com as crianças menores de dez anos, que serão conduzidas à vida adulta seguindo todas as etapas apontadas acima. Por que, então, Platão insiste em que o filósofo deva retornar à caverna, já que não é possível educar, ou 'iluminar' os prisioneiros? A cidade justa deveria ser um sistema revolucionário construído, acima de tudo, através da educação. Platão, porém, parece admitir que sua proposta educacional não é aplicável às pessoas em geral e sim apenas às crianças. Se levarmos em conta que o educar platônico corresponde a um virar-se, a um movimento numa outra direção, então expulsar os adolescentes e adultos é o mesmo que admitir que não é possível educar ninguém, ou não é possível mudar a direção do olhar de ninguém, a não ser as crianças.

Essa é mais uma daquelas passagens desconcertantes no diálogo. Contudo, será que não é exatamente isso que Platão quer provocar em nós? Você se lembra de que Sócrates é um personagem irritante em *A República*. Ele incomoda as pessoas. Ele havia sido bem inoportuno com Céfalo. Suas explicações deixam Glauco e os demais ouvintes quase sempre insatisfeitos. Novamente ele propõe algo chocante. Por este motivo, alguns intérpretes de Platão defendem a ideia de que *A República* é, na verdade, uma crítica ao extremismo político (veja Strauss 1974, cap. II; veja também Bloom 1991 e Morrison 2007). Platão teria a mesma motivação de Orwell ao escrever a obra 1984, ou de Huxley ao escrever *Admirável Mundo Novo*. O que tanto Orwell quanto Huxley descrevem são exemplos de sociedades repressivas em que as liberdades individuais foram supressas e o Estado tem poder absoluto sobre os cidadãos, do mesmo modo que a sociedade descrita por Platão em sua cidade perfeitamente justa. Estudiosos de Maquiavel defendem essa mesma interpretação em relação à obra *O Príncipe*. De acordo com eles, Maquiavel procura mostrar ao povo os malefícios de um líder autoritário, ao invés de ensinar o líder a governar (veja Strauss 1978).

Creio que é essa a conclusão a que chegamos após ler o Livro VIII de *A República*. Logo no início, Sócrates se demora em descrever o "número de casamentos", que é uma tentativa de usar a matemática para o controle da reprodução. Os governantes, porém, fracassam nessa tarefa. Em consequência disso, há uma mis-

tura caótica de pessoas com alma de bronze, prata e ouro. O projeto geral de uma cidade justa totalmente planejada e controlada pelo Estado mostra-se impraticável. O motivo do fracasso no controle da reprodução é o choque entre a matemática e o *eros*. Platão acredita que o *eros* constitui a alma humana. Somos o que amamos. Se amamos comida, somos amantes de comida. Se amamos o poder político, somos políticos. Se amamos o belo, talvez nos tornemos artistas. Se amamos a sabedoria, somos filósofos. Ser humano é ter fortes desejos de amor. Isso é definitivo acerca do que somos. Esse é um tema presente em vários diálogos platônicos, principalmente *O Banquete*, *Fedro* e *Ísis*. Genericamente falando, a própria filosofia é uma atividade erótica. Eros está presente do começo ao fim em *A República*. Céfalo, um homem sem desejos sexuais, não pode ser um filósofo. Glauco, Adimanto e Polemarco podem se tornar filósofos pois eles têm o ímpeto e a energia do *eros*. Somente o *eros* torna-os capazes de realizar as tarefas que a filosofia exige.

O fracasso da cidade ideal obriga Sócrates e os demais participantes do debate a se distanciarem do mundo inteligível. Como tenho comentado desde o início, *A República* apresenta dois movimentos distintos, um ascendente e outro descendente. O ponto mais alto dessa ascensão ocorre nos livros VI e VII. Agora estamos no movimento descendente. Estamos retornando ao interior da caverna. É interessante salientar que o movimento ascendente foi necessário para resolver um problema colocado pelo eros no final do livro IV. Após constatar que ele criou a cidade justa, Sócrates afirma ser necessário tratar da injustiça, mas os participantes da conversa mostram-se insatisfeitos com a proposta bizarra de que homens, mulheres e crianças viverão em comunidade e que não haverá relações sexuais privadas. Sócrates precisa mostrar que há uma tarefa maior a ser realizada e que as exigências do eros representam um obstáculo ao filósofo e à cidade justa. É necessário fazer uma grande digressão e ascender ao mundo das formas. E o que provoca isso é o eros.

Paralelamente, no início do Livro VIII, estamos mais uma vez diante do eros: suas exigências novamente nos obrigam a mudar de direção, desta vez não mais do mundo sensível ao inteligível, mas deste para aquele. Os movimentos ascendente e descendente

podem ser vistos como tentativas platônicas de acomodar o eros com o projeto mais geral de buscar o conhecimento do mundo inteligível e, em consequência disso, à contemplação da forma da justiça. Alguns intérpretes, porém, acreditam que a relação entre eros e o projeto filosófico é mais tensa ainda. Ludwig, por exemplo, assinala que eros é constantemente contido e subjugado em *A República*. É por isso que Platão proíbe a escolha espontânea de parceiros sexuais e impede as relações sexuais privadas. Igualmente, na divisão tripartite da alma, como vimos, eros representa a parte mais inferior, em pé de igualdade com outros desejos como fome e sede (veja 439d). De acordo com Ludwig, Platão procura "coagir e moldar eros para ajustá-lo à justiça abstrata" da cidade ideal (Ludwig 2007, pg. 202); isso implica no reconhecimento do caráter pernicioso do desejo erótico em sua relação com a política.

Ao mesmo tempo, sem eros não há o ímpeto ao filosofar, pois não há desejo de se buscar o conhecimento. Agora é possível entender mais claramente a origem da tensão entre os domínios do sensível e do inteligível. O eros não é apenas a força motriz do diálogo; ele também é a força coercitiva que nos prende ao sensível, aos prazeres do corpo e ao convívio com as sombras. E, como se não bastasse, é a força que nos impulsiona para além das aparências, a fim de contemplar as formas imutáveis. Creio que Platão está consciente desse impasse. Afinal, somos seres vivendo num mundo sensível mas também aspirando à metafísica. A teoria tripartite da alma faz mais sentido do que nunca: como Glauco, somos seres desejantes; como Adimanto, somos também irascíveis, dotados de coragem; e como Sócrates, somos seres do logos.

Após o fracasso da cidade ideal e da constatação de uma dualidade insolúvel entre o sensível e o inteligível produzida por um eros que nos fraciona ao nos fazer desejar objetos conflitantes, resta-nos averiguar se há alguma forma de produzir harmonia entre as partes da cidade. Por isso, Platão irá analisar os diferentes regimes políticos ou sistemas de organização da cidade. Vamos a eles.

Capítulo 16

Ser justo realmente vale a pena?

Para Platão, o melhor regime para a cidade justa deve ser a aristocracia, ou o governo dos melhores, dos excelentes e virtuosos. Em *A República*, a aristocracia não é composta de uma realeza de excelente estirpe familiar. O cidadão excelente e virtuoso é, obviamente, o filósofo. Como já vimos, porém, a construção da cidade ideal proposta pelo filósofo fracassa por causa da impossibilidade de se usar a matemática para controlar a reprodução. Podemos dizer, assim, que o modelo aristocrático de organização da cidade justa é irrealizável.

Além da aristocracia, há quatro tipos de regime: a timocracia a oligarquia, a democracia e a tirania. Haverá, assim, quatro tipos respectivos de governantes: o timocrata, o oligarca, o democrata e o tirano. Em cada caso, Sócrates contará uma estória sobre como esses governantes chegam ao poder, como eles governam e, finalmente, como o insucesso de um regime leva a outro que, por sua vez, também se revela insustentável.

Vamos começar com o timocrata. A timocracia é o governo dos homens que amam a vitória e a honra. O timocrata é uma pessoa cujo pai é um aristocrata. Por isso mesmo, esse pai não se preocupa com dinheiro ou poder. Ora, a mãe do timocrata zanga-se com o marido. Ele não tem suficiente dinheiro ou poder. Ele passa o tempo todo em busca da excelência ideal. Assim sendo, ele está empobrecido e sem poder político. Assim, o filho está confuso. Ele não sabe o que fazer. O pai defende a busca da excelência. A mãe

defende a busca de dinheiro e poder. O que faz o filho? Ele escolhe o meio termo. Ele se torna amante da vitória e da honra. O governante e o regime timocráticos são muito bons, pois o amante da honra, diz Sócrates sabe da importância de seguir as regras e os princípios morais da cidade. Se o governante ama a honra, ele não irá viver em grandes palácios ou explorar os cidadãos. Ele não irá se vangloriar de sua riqueza. Ele só se interessa pela honra que os cidadãos irão adquirir para si mesmos. Contudo, seu dilema persiste. A mãe espera que ele ganhe muito dinheiro. O pai só espera que ele alcance a excelência. O rapaz tem uma solução. Em público, ele se dedica ao seu amor pela honra, mas como resultado de todas as suas vitórias políticas e militares ele, de fato, acaba acumulando uma fortuna. Contudo, não se entregará ao culto dessa fortuna em público. Apenas ao cair da noite, com as portas trancadas, ele se entrega à sua própria fortuna, apaixonando-se por ela. Sócrates faz uma descrição maravilhosa dessa pessoa. Ele diz: "sob a cobertura da escuridão, ele adorará às ocultas, o ouro e a prata" (548a).

Esse é o padrão básico que vocês verão nos Livros VIII e IX. Tanto o regime quanto o indivíduo que o governa estão cheios de conflito. Essa situação é bem diferente daquela em que discutíamos o modelo básico de justiça e buscávamos a construção de um sistema político harmônico. Lembre-se de que, segundo Sócrates, há três partes da alma: razão, coragem e desejo. Num indivíduo justo, cada uma delas cuida do que lhe é devido. Elas trabalham harmoniosamente. A razão governa, a coragem é aliada da razão em sua tarefa de subjugar o desejo. O que ocorre em cada um dos indivíduos injustos, assim como nos regimes injustos, é que essa harmonia entre as partes não funciona. Uma parte acaba dominando, quando não deveria. Para o timocrata, o que ocorre é que a coragem adquire mais poder do que as demais partes da alma; o desejo, por seu turno, não mais se submete aos ditames da razão e age livremente. A timocracia, assim, acaba se desintegrando. O conflito não pode ser mantido por muito tempo. O amor pelo dinheiro, que o timocrata só expressa à noite, acaba tomando conta de sua alma. Assim, a timocracia se torna oligarquia. A oligarquia é governada pelos poucos que são bastante ricos. O problema central com a oligarquia é que ela cria uma cidade totalmente dividida. De um lado há os ricos, que governam. Do outro lado há

os pobres, a maioria que não só não governa, mas que não tem direito algum. É um regime bastante corrupto, pois "a virtude está em conflito com a riqueza" (550c). O desejo por riqueza é tão forte nos oligarcas que acaba controlando-os, tornando-os incapazes de ser bons, virtuosos e excelentes. Lembre-se de que o melhor regime é descrito como aristocracia, o governo dos melhores, dos excelentes. Estamos próximos da aristocracia ao tratarmos da oligarquia. O rico e o pobre vivem na mesma cidade, mas é como se vivessem em duas cidades distintas. Há uma sensação enganosa de unidade. Uma massa de pobres sem direitos vive na cidade, mas em condições miseráveis. Somente os ricos usufruem das riquezas acumuladas. Ora, o regime oligárquico tende inevitavelmente à destruição. Para começar, acaba tornando a cidade indefesa, pois não consegue defendê-la de um ataque externo. Os governantes têm medo de armar os pobres. Eles sabem que os pobres não estão satisfeitos, podendo usar essas armas numa rebelião. Além disso, os governantes são tão mesquinhos que não querem gastar dinheiro para montar um bom exército. Assim, a oligarquia não tem um exército forte e é um alvo fácil para os seus inimigos.

A ganância e o egoísmo dos oligarcas não têm limites. Qualquer forma de acumulação de riqueza é utilizada, inclusive o endividamento dos pobres (veja 552a). Sem quaisquer recursos, eles contraem dívidas a juros exorbitantes e se empobrecem ainda mais, intensificando as tensões sociais. Um exemplo contemporâneo são os empréstimos bancários. Se fizermos as contas, ao fim do período de pagamento das prestações, acabamos pagamento o dobro ou mesmo o triplo do valor emprestado. É assim que um banco ganha dinheiro. Numa oligarquia, há essa expansão cruel de crédito e então uma reivindicação cruel da propriedade dos pobres. Em virtude tanto de um exército inadequado quanto de uma classe destituída de bens materiais e sem direito algum, a oligarquia se esfacela.

Ao mesmo tempo, Platão descreve o oligarca como uma pessoa que deixa tudo de lado para perseguir a riqueza. De fato, ele utilizará toda sua energia para obtê-la. O dinheiro, porém, não tem valor em si mesmo. Ficar cultuando minha nota de 100 reais é inútil. Dinheiro só é útil quando é gasto. Mas o verdadeiro amante do di-

nheiro, que gastou tanta energia para acumular uma fortuna, não consegue gastá-lo. Ele é incapaz de se desfazer dele. O dinheiro pode se tornar uma paixão que nos consome. As pessoas pensam que o dinheiro as fará felizes. Se eu tiver mais dinheiro, estarei livre das preocupações que hoje tenho, como pagar minhas contas, custear a faculdade dos filhos, viajar para Canoa Quebrada, etc. Contudo, o que ocorre usualmente é que as pessoas passam a cultuar o dinheiro e vão se tornando infelizes. Quanto mais dinheiro você tem, mais você quer e mais você se preocupa com ele. O amor pelo dinheiro é potencialmente paralisante, pois obriga quem o possui a acumulá-lo.

A oligarquia cede lugar à democracia, ou o governo do povo. Isso porque o oligarca causou grande insatisfação à maioria da população. As pessoas passam a vagar pela cidade "cheias de ódio, tramando contra os que adquiriram seus bens" (555d). Elas se tornam revolucionárias e derrubam a oligarquia, substituindo-a pelo que, inicialmente, é o governo da maioria empobrecida. Sócrates é um forte crítico da democracia. Lembre-se de que Atenas já era uma democracia há quase um século antes de Sócrates. A democracia defende e encoraja a liberdade de expressão, de religião, de associação, etc. Além disso, ela protege a privacidade e promove a igualdade perante a lei. Todos os cidadãos, independente de sua situação financeira, situação física ou intelectual são considerados iguais perante a lei. Isso implica em que a lei não apenas preserva, mas também incentiva a diversidade social, política e cultural.

O democrata é o filho do oligarca, tendo sido educado de modo a evitar os prazeres e a viver uma vida frugal, pois o pai evitava gastar seu dinheiro. Assim, ele chega mesmo a negar ao filho uma educação adequada. O filho, portanto, é bem indisciplinado. O filho do oligarca rico e mesquinho almeja uma vida extravagante, de satisfação de desejos, pois isso lhe foi negado durante toda sua vida. O que esse rapaz faz após o jantar? Vai para as ruas e toma contato com todo tipo de prazer. Ele é excêntrico, de caráter instável e desprovido de uma educação formal. Sócrates diz que o democrata às vezes se exercita quando ele sente vontade, às vezes come demais, bebe demais, outras vezes não. Às vezes ele participa da política. Se ele ouve um bom discurso, pode ficar entusiasmado por um can-

didato. Se ouvir alguém dizendo: 'nosso país deve ir à guerra', pode até acabar se alistando. Ele está sempre sujeito a caprichos e chega mesmo a fazer filosofia, até que acabe mudando de ideia.

Acima de tudo, o democrata é hostil a toda forma de autoridade. Isso porque a principal característica de democracia é a liberdade. A autoridade de qualquer tipo parece ameaçar a liberdade. Por isso, ele também é hostil à tradição. Igualmente, os pais têm dificuldades para disciplinar seus filhos. Se a criança é suficientemente obstinada, eles simplesmente desistem de fazê-lo. Já vimos como a educação é importante para Platão. Você deve se lembrar do prisioneiro agrilhoado na caverna. Ao ser libertado, ele sente muita dor, pois estava sentado por muito tempo. Ele eventualmente olhará o Sol e sentirá dor nos olhos por causa da claridade. Essa dor reflete a dificuldade da educação. Os estudantes devem ser exigidos ao máximo para que possam ir contra a sabedoria convencional e, assim, pensar por si mesmos. Para Platão, é exatamente essa disciplina rigorosa que falta numa democracia.

Além disso, Sócrates critica a democracia por ser excessivamente igualitária. As pessoas, na verdade, são bem diferentes entre si. Lembre-se da concepção platônica da medicina. Se alguém é um doente crônico e não tem esperanças de viver uma vida sadia e produtiva, ele deve ser deixado à própria sorte. Essa ética médica socrática não é igualitária. Ela faz distinções básicas entre os seres humanos. Alguns seres humanos são mais valiosos do que outros. Numa democracia, porém, toda vida é boa. Não há distinção entre vida e boa vida.

Outro aspecto problemático da democracia é que ela não tem uma forma definida; na verdade, ela é caótica. Não há uma concepção estável que possa nos regular e nos dar uma ideia do que seja uma boa vida. É isso que ele quer dizer com caos. Há, em suma, liberdade demais. Os jovens em especial não deveriam poder maximizar suas opções. Para ser mais claro, eles deveriam obedecer a ordens. Essas objeções, tomadas em conjunto, apresentam o que há de essencial na crítica socrática à democracia. Essa é a mais famosa crítica à democracia na história da filosofia ocidental e ainda hoje causa bastante polêmica.

Há, porém, pelo menos duas indicações em *A República* que sugerem uma ambivalência de Sócrates com relação à democracia. Ele chega a afirmar que a democracia "é possivelmente a mais bela forma de governo" (557c). Devido à diversidade que ela oferece, "quem deseja fundar uma cidade, como fazíamos há pouco, é forçado a dirigir-se a um Estado democrático" (557d). Sócrates admite que o próprio exercício da razão requer as condições que só a democracia pode oferecer. Numa tirania, por exemplo, Sócrates jamais poderia conversar com Glauco, Adimanto e Polemarco sobre justiça e tantos outros temas que já vimos em *A República*. Sabemos que a democracia ateniense executou Sócrates, mas também sabemos que ela o tornou possível.

A ambivalência de Sócrates fica ainda mais clara se voltarmos mais uma vez ao início do diálogo: ele ocorre no Pireu, que se constituiu no baluarte da oposição democrática aos 30 Tiranos. O fato de uma discussão sobre a justiça estar ocorrendo exatamente nesse lugar é bastante significativo. Somente num regime democrático é que podemos discutir e tentar definir um conceito tão fundamental para a política. Ao mesmo tempo, o personagem Polemarco é o responsável pelo início de toda conversa. Como já foi dito, ele foi executado pelo governo dos 30 Tiranos. Ele era um soldado da democracia. Mais uma vez, há uma indicação de que o espírito democrático engendra a investigação conceitual filosófica. Não é possível debater ou pesquisar em filosofia sem liberdade de expressão. Assim, *A República* também pode ser vista como uma celebração da democracia.

O maior problema da democracia para Platão é que ela leva à tirania. A democracia está intoxicada com a ideia de liberdade. O que, então, os governantes devem fazer? Os cidadãos são tão hostis a qualquer forma de autoridade que os governantes devem adular os cidadãos, tentar satisfazer todos seus desejos. Assim, a democracia produz o demagogo, o adulador supremo que captura a imaginação da maioria dos cidadãos. Cedo ou tarde essa pessoa se torna um tirano. Se pensarmos nos grandes tiranos do sec. 20, muitos começaram como Sócrates descreve, isto é, como populistas, benfeitores do povo. Pense em Hitler surgindo na Alemanha quando o povo estava desesperado, à espera de um salvador. Pense

em Stalin, que surgiu da Revolução Russa, realizada em nome dos pobres sem direitos. Esses líderes apresentaram-se como benfeitores do povo. Nesse sentido, foram todos inicialmente demagogos.

O demagogo então organiza sua guarda pessoal, assim como Saddam Hussein e sua Guarda Republicana. Afinal de contas, embora adorado pelos pobres, ele é odiado pelos ricos. A partir daí, ele começa a concentrar poder em suas mãos, agora com o apoio coercitivo de suas tropas. A certa altura, um de seus oponentes parece estar conquistando espaço político. Ele ordena sua execução e explica que aquela pessoa, na verdade, representava os ricos e queria perpetuar a opressão na cidade. A simpatia do povo por ele se fortalece ainda mais.

Ao se dar conta de sua impunidade, o demagogo acaba se tornando o tirano propriamente dito. Nos estágios iniciais de seu governo, ele continua seu trabalho em nome dos pobres. Sócrates diz que ele os desobriga de seus débitos. Ele também distribui terras aos que não as possuem. O próximo passo é fazer guerra contra um inimigo externo. Quando um país é atacado por um inimigo externo, o povo se torna mais patriota e se dá conta de que precisa de um líder forte. Após vencer a guerra, ele se torna obcecado com o poder e sua manutenção. Ora, aqueles que foram seus aliados são pessoas que se fortaleceram também. Sem dúvida, o tirano tem amigos como ele. E o tirano é agressivo, cruel e perigoso. Sua sede de poder político é ilimitada. Ele percebe que seus amigos podem representar uma ameaça. Então ele os elimina, incluindo, em especial, seus antigos aliados. Afinal, ele não pode confiar em ninguém. Em consequência disso, as pessoas mais competentes da cidade vão pouco a pouco sendo executadas. O tirano quer estar rodeado de aduladores, seguidores inquestionáveis que só concordam com ele. Isso empobrece a cidade. Toda pessoa valiosa é executada. O custo da guerra e da preocupação excessiva com a sua própria proteção eleva os gastos públicos e a cidade se empobrece. Mesmo assim, ele não deixa de construir palácios para ostentar seu poder. O dinheiro que deveria ser usado para a manutenção da cidade acaba indo para o seu bolso. Finalmente, para demonstrar a depravação total do tirano, Sócrates afirma: "o tirano se dispõe mesmo a matar seu próprio pai para permanecer no poder" (569b). Um modo de

resumir toda essa crítica da tirania é dizer que o tirano é escravo de suas paixões. Ele tem um desejo imenso de poder e, para satisfazê-lo, perde a noção do bem estar da comunidade. E como já eliminou todo tipo de oposição, nada detém seus impulsos selvagens, de modo que seu comportamento não tem mais limites. Por isso, Sócrates conclui: "não há desgraça maior do que a tirania" (576e).

Apesar de todos esses aspectos negativos, há uma similaridade perturbadora entre o filósofo e o tirano. O tirano, como o filósofo, é um homem bastante erótico. Seu erotismo, porém, tem como objeto o poder político. O filósofo, por seu turno, aprendeu a direcionar seu erotismo para a busca do conhecimento. O *eros* mais uma vez retorna à nossa discussão. A atividade filosófica requer desejo. É o *eros* que nos impulsiona a buscar respostas às questões filosóficas. O ponto crucial aqui é que um filósofo em potencial é igual a um tirano em potencial. Lembre-se da atitude de Glauco, um filósofo em potencial, após Sócrates ter neutralizado a ameaça do sofista Trasímaco. Ele desafia Sócrates a realizar o objetivo anunciado, isto é, explicar por que a vida justa é preferível à injusta. Glauco é energético, desafiador e exigente. Ele confronta Sócrates inúmeras vezes. Isso mostra seu potencial perigoso. Se não for contido ou submetido a um processo pedagógico, ele pode se tornar um tirano, como acabou acontecendo com Cármides, que se tornou um dos 30 Tiranos. Tanto o filósofo quanto o tirano desprezam as convenções morais. Sócrates não se importa em perguntar a Céfalo somo é ser idoso. E Trasímaco, o campeão dos tiranos, não se contém e desrespeita as regras da cordialidade ao interromper Sócrates e se comportar como uma besta selvagem. Ambos desconcertam e intimidam.

Resta agora esclarecer por que é preferível ser filósofo a ser tirano, ou a amar a sabedoria e não o poder. Lembre-se de que esta é a questão originalmente apresentada por Glauco. Por que preferir uma vida justa a uma injusta? Se não formos punidos, por que não viver uma vida injusta e maximizar nossos próprios interesses, mesmo que desrespeitemos o interesse dos outros? Sócrates está finalmente preparado para responder ao desafio imposto por Trasímaco no Livro I. Já vimos a verdadeira resposta à questão. Ela está contida na análise do tirano. O tirano é o ser humano mais injusto

de todos. E o tirano foi descrito como escravo. Ele parece estar no topo do mundo, mas não passa de um escravo de suas paixões. Sócrates elabora esse argumento de vários modos no Livro IX.

Para tanto, ele retorna à concepção tripartite da alma humana, mas agora a apresenta não mais como razão, coragem e desejo e sim como "o filósofo, o ambicioso e o interesseiro" (581c). Isso é significativo porque cada parte da alma ama um tipo de objeto: a sabedoria, a vitória ou o dinheiro. O que distingue uma alma da outra é o que ela ama. O oligarca, por exemplo, ama o dinheiro, o timocrata ama a honra e o filósofo ama a sabedoria. Assim, a justiça é preferível à injustiça porque a pessoa justa tem uma vida muito mais prazerosa do que qualquer outra. Tendo em vista que só o filósofo pode ser justo, segue-se que o maior prazer de todos é o que a filosofia proporciona. Na verdade, o filósofo é o melhor juiz acerca do prazer pois, além de ter experimentado o prazer do dinheiro e da honra, como o oligarca e o timocrata, ele sente o prazer da sabedoria. Assim, eles estão numa posição inferior para julgar sobre qual é o melhor prazer. Se o filósofo é o melhor juiz, então o prazer escolhido pelo filósofo deve ser o melhor.

Além disso, o prazer de amar a sabedoria não dá origem a seu oposto, a dor. É um prazer puro, estável e constante, diferente de outros tipos de prazeres. Considere, por exemplo, a ressaca. A sensação que a bebida proporciona é prazerosa, mas pagamos um alto preço no dia seguinte se bebemos demais. Sócrates sugere que todos os prazeres físicos são assim: passamos do prazer à dor. A sabedoria, em contrapartida, é puro prazer. Não há dor que se siga dos prazeres que obtemos ao buscá-la.

Considere, porém, o oligarca. Ele ama o dinheiro e procura acumulá-lo. Nas poucas vezes que ele o gasta, mesmo se for para obter algum prazer, sente-se mal. O dinheiro não proporciona prazer estável e constante. O mesmo se pode dizer do timocrata, que ama a honra advinda da vitória. A honra é efêmera porque a vitória não é constante. A sabedoria é bem diferente. O prazer obtido pelo estudo das formas é estável e durável. Se me entrego aos prazeres do corpo, posso ficar preocupado, pois quando envelhecer não serei capaz de ter esse tipo de prazer. Se eu sou amante do corpo, acima de tudo, terei muito medo da morte, pois ela significa o fim dos

meus prazeres. Mas o filósofo, o amante do ser, não tem esse tipo de ansiedade.

Quanto mais você lê os diálogos de Platão, mais você sente essa sensação de prazer no personagem. Sócrates jamais se entristece. Mesmo diante da morte, ele não chorou, ao contrário de seus discípulos à sua volta (veja o diálogo *Fédon* 117e-188c). Ele parece não ter a experiência da tensão, da amargura e da ansiedade que tantas pessoas têm. Ele parece viver uma vida de prazer constante e estável. O amante da sabedoria não sofre dos reveses da vida do interior da caverna, ao contrário do interesseiro e do ambicioso, sujeitos à inconstância da fama e o estresse do poder. O prazer que eles buscam é passageiro e instável. É assim que Sócrates mostra a Glauco que a vida do filósofo é, no final das contas, superior a qualquer outra em particular: é bem superior à vida do tirano, isto é, da pessoa que procura maximizar seus próprios interesses. Sócrates afirma ironicamente que a alma justa vive 729 vezes com mais prazer do que a do tirano. Esse número não é tão arbitrário quanto se imagina: num ano, há 729 dias e noites. Isso é uma indicação da superioridade total da vida filosófica.

Em todos os momentos da vida, a filosofia oferece o prazer maior. E como a filosofia oferece o melhor modelo para uma vida justa, segue-se que a justiça é preferível à injustiça porque proporciona prazer constante e estável. Finalmente, Sócrates responde à questão colocada por Glauco.

A essa altura, é importante perguntar se, além de Sócrates, houve algum outro filósofo. Isso porque parece impraticável viver a vida descrita por Platão. Talvez seja possível não chorar diante da morte, mas é difícil não se entristecer. Pense nas consequências do terremoto no Haiti há alguns anos atrás. Ou no Tsunami que matou milhares de pessoas no Extremo Oriente. Vivemos dentro da caverna e o apelo das sombras ronda-nos incessantemente. Manter-se imperturbável no mundo sensível não parece algo realizável. As aparências não são apenas sedutoras; enquanto corpo, nós somos aparências, interagindo com outras aparências. A vida justa, tal como a cidade justa, está condenada ao fracasso.

Mas será que essa é uma interpretação adequada de *A República*? Será que Platão não está consciente da impossibilidade do homem justo (com a devida exceção de Sócrates, é claro ...)? É plausível pensar que Platão procura oferecer não apenas a receita do homem justo, mas também o estudo detalhado do homem comum. *A República* trata principalmente da alma humana e a figura do filósofo enquanto modelo do homem justo é a meta que, embo-

ra inalcançável, se apresenta decisivamente como guia pedagógico das nossas ações. Como afirmei no início destes alfarrábios, *A República* é, não só mas principalmente, uma obra de educação filosófica. É inegável que nela Platão faça importantes contribuições à filosofia política e a outras áreas da filosofia; no final das contas, porém, ele ensina o leitor a moldar a alma a fim de se tornar um filósofo, ou a ser justo.

Em consequência disso, Sócrates volta a centrar a discussão na alma, não mais na cidade. O amor à sabedoria deve guiar nossas vidas. Há, porém, ainda um personagem muito influente, que fortalece o desejo e a coragem, em detrimento da razão. Refiro-me ao poeta. Platão, assim, retoma sua crítica à poesia. Já vimos que,para o grego, a palavra 'poesia' refere-se ao conjunto das produções artísticas. Homero e Hesíodo elaboraram as narrativas poéticas que construíram a identidade do povo grego. Suas narrativas eram tão cruciais na polis que Sócrates, nos livros II e III, defende a censura aos poetas, como já vimos. Agora, no Livro X, ele chega a banir todos os poetas (veja 607b). Essa se tornou uma passagem notória na história da cultura ocidental.

Sócrates oferece dois argumentos contra a poesia. A primeira é a chamada de 'crítica metafísica à poesia'. Para fazer essa crítica, Sócrates revê alguns dos elementos básicos de sua teoria das formas. Sócrates diz: há "uma forma particular para cada grupo de coisas particulares, a que aplicamos o mesmo nome" (596a). As formas são universais, pois são modelos das coisas particulares. Já vimos isso. O que ainda não vimos é a admissão de Sócrates logo em seguida: 'há um Deus e ele produz as formas'. Ele usa como exemplo a ideia ou forma de 'sofá'. Um carpinteiro, que imita a ideia do sofá, constrói um sofá usando madeira. Um pintor, por seu turno, imita o sofá que o carpinteiro construiu e produz uma pintura. A palavra chave nessa discussão é 'imitação'. Assim, Deus produz a ideia de sofá, o carpinteiro constrói o sofá e o pintor imita o sofá do carpinteiro. Sócrates conclui que uma imitação é algo bem distante da verdade que se encontra, é claro, nas formas. O pintor não tem acesso direto a elas. Seu acesso é mediado pelo sofá do carpinteiro. Sócrates diz: a representação artística "está a três graus de distância do real" (599a). Essa é a crítica metafísica da poesia entendida de

modo bem amplo, incluindo todas as formas de produção artística.

O segundo argumento é uma crítica psicológica. Usemos o drama como exemplo. Quando vamos vai ao teatro – que foi, aliás, inventado pelos gregos – vemos no palco imitações de pessoas reais. Os atores vestem fantasias e representam a vida de outras pessoas. No teatro grego, os atores sempre usam máscaras. Nós nos envolvemos com as cenas, embora elas não sejam reais; antes, elas são simples representações artísticas. As cenas da peça geram fortes reações emocionais. Isso é, de fato, o cerne do drama. Pense na grande peça de Sófocles *Édipo Rei*. Vemos um homem bom, Édipo, sofrendo terrivelmente. Sem o saber, ele matou seu pai e casou-se com a mãe. Os espectadores sentem pena e sofrem junto com o personagem. Todos são capturados por essa grande imitação, pelas belas palavras, pelas imagens que estão no palco.

A poesia provoca emoções intensas e não é governada pela razão. Se não tivéssemos reações emocionais no teatro, diríamos que a peça que estamos assistindo não é boa. Lembre-se do modelo socrático do ser humano justo. A razão deve controlar o desejo. A coragem é aliada da razão no controle do desejo. O homem justo e bom é calmo e racional, bem diferente dos atores no palco. O ponto central do drama é o conflito. Se o personagem não enfrentasse conflitos, a peça não seria interessante. Mas é exatamente o conflito que Sócrates tenta eliminar em toda *A República*, tanto na alma quanto na cidade. Isso é o oposto do que vemos na tragédia grega. É por isso que Sócrates, no Livro X, sugere que nos livremos dela. A tragédia alimenta, apoia e reforça a coragem, não a razão. Essa crítica aplica-se também à comédia. Na Grécia Clássica, a comédia não era tão diferente quanto hoje em dia. Em qualquer comédia, de hoje ou da época, há uma porção de piadas sujas. Quando rimos, estamos na verdade rindo de coisas de que nos envergonharíamos se estivéssemos em casa sozinhos. A comédia desperta o que há de pior em nós. Sendo assim, não devemos nem mesmo permitir que os poetas entrem na cidade. É uma condenação radical da poesia.

É curioso notar que Platão recorre frequentemente a recursos poéticos em seus diálogos, especialmente em *A República*. Ele conta estórias, como a do anel de Giges, recorre a metáforas como a da caverna e cita poetas tais como Sófocles. Como é possível recon-

ciliar essa tendência poética de Platão a suas críticas à poesia? A resposta reside no fato de que o problema, para Platão, não é a forma do discurso poético, ou sua remissão a metáforas e alegorias. O problema é o conteúdo da poesia tradicional da sua época. Em sua primeira crítica, no início de *A República*, a poesia é um obstáculo para a construção da cidade em *logos*. Neste momento, já no final da obra, a poesia é um obstáculo para a construção da alma justa. A influência do poeta é maléfica para a alma.

Capítulo 17

Alma minha, gentil, que te partiste...

Estamos chegando ao final de *A República*. Vimos que Sócrates apresentou sua definição de justiça, assim como seus motivos pelos quais é preferível ser justo do que injusto. O prazer do ser humano justo é constante e estável. O ser humano justo é mais feliz. Contudo, a estabilidade do prazer do justo, bem como a felicidade dela advinda, é experimentada durante a vida, que vem a ser e cessa, como tudo mais no mundo sensível do interior da caverna. Sócrates ainda precisa mostrar que a justiça, sendo uma forma ou ideia do mundo inteligível, não está sujeita à provisoriedade da vida. A justiça não é do domínio do vir a ser, mas sim do ser. É preciso mostrar a superioridade da alma do justo sobre a do injusto mesmo após a morte. Para isso, Sócrates primeiro deve mostrar seus argumentos para a imortalidade da alma. Só assim ele poderá mostrar as recompensas da alma justa após a morte.

Sócrates começa sua argumentação afirmando que, para cada objeto, há uma coisa boa e outra ruim a ele relacionadas. Um exemplo é o corpo. A doença é ruim e a saúde é boa. A doença irá destruir o corpo. Então Sócrates pergunta: e se houvesse um objeto cuja coisa ruim a ele relacionada não pudesse destruí-lo? Essa coisa, então, tornar-se-ia indestrutível. Ela se tornaria imortal. Vamos agora falar da alma. O que é ruim para uma alma? Passamos bastante tempo tentando provar que o ruim é a injustiça. Mas a injustiça, embora torne a alma pior, não a destrói. Temos uma porção de evidências para corroborar isso. Há muitas pessoas injustas no mundo. Suas almas se deterioraram, mas os injustos ainda estão

vivos. Eles chegam até a ocupar cargos políticos. Ora, isso mostra que a alma sobrevive à coisa ruim a ela relacionada, diferentemente de outros objetos, que sucumbem devido à coisa ruim a eles relacionada. Portanto, conclui Sócrates, a alma é imortal.

Esse argumento é considerado insatisfatório pela ampla maioria dos comentadores. Annas, por exemplo, assinala que a ideia de que a injustiça não destrói a alma mostra apenas que a injustiça não pode ser a coisa ruim específica para a alma; por isso os injustos continuam a viver ao invés de verem suas almas destruídas (compare Annas 2003, pg. 184). Rosen, por seu turno, acusa Platão de cometer dois erros com o argumento: simplificação exagerada e petição de princípio (compare Rosen 2005, pg. 379). E Sheppard, finalmente, afirma que as premissas do argumento pressupõem que a alma possui uma natureza simples, o que vai de encontro à concepção tripartite (compare Sheppard 2009, pg. 156). De fato, o argumento para a imortalidade da alma em *A República* não é exatamente um grande exemplo de prova filosófica persuasiva. Procurar por outra mais convincente em Platão também não é uma tarefa fácil. No *Mênon*, ele menciona rapidamente essa propriedade da alma, sem aprofundar o tema (veja *Mênon* 81b-86d). E No *Timeu*, ele simplesmente assume que a alma é imortal (veja *Timeu* 41c-42e; veja também *As Leis* 959b, 967e). Creio que a falta de uma defesa mais categórica da imortalidade da alma nos diálogos platônicos pode ser explicada pelo fato de que essa era uma crença bastante difundida na época, graças a Homero. No primeiro livro da *Ilíada*, Homero descreve os guerreiros mortos em batalha, cujos corpos permanecem no campo, enquanto suas almas viajam para o Hades.

Acreditando ter estabelecido a imortalidade da alma, Platão passa a tratar das recompensas da vida justa após a morte. Com esse propósito, ele conta o último mito de *A República*: o mito de Er, um guerreiro morto em batalha, que voltou à vida para contar o que havia visto no submundo. Quando uma alma morre, ela é levada para o lugar dos espíritos. Há uma porção de almas vagando de um ponto a outro. Nesse lugar, as pessoas são julgadas. Se elas foram injustas em vida, elas serão punidas. Elas descem por um túnel à esquerda e são submetidas a uma punição de mil anos

de sofrimento. As pessoas justas serão recompensadas e sobem à direita, para uma viagem de mil anos cheia de prazeres. Após mil anos, tanto as pessoas justas como as injustas voltam ao lugar dos espíritos. Elas são, então, levadas a um passeio em que contemplam todo o cosmos em toda sua glória: as oito órbitas dos corpos celestes, a harmonia das esferas, a beleza geométrica das formas. Depois disso, elas precisam escolher a próxima vida que viverão. Isso quer dizer que, entre outras coisas, o mito de Er trata da reencarnação. A partir daí, Sócrates descreve uma espécie de troca de coisas ruins e boas para a maioria das almas. Se você é uma pessoa decente, você é presenteado com mil anos de prazer. Se você foi ruim, você é punido com mil anos de dor. Mas o que ocorre com aquele que obteve mil anos de prazer? Ele parece ter ficado entorpecido pelos mil anos de prazer. Isso o tornou maleável, descuidado, fazendo com que cometa um grande erro na escolha da próxima vida. Em contrapartida, a pessoa ruim, tendo sofrido tanto, será cuidadosa e evitará a escolha errada.

Há, porém, o pior dos destinos: o do tirano que, após mil anos de sofrimento, é impedido por monstros de retornar, sofrendo sua punição por toda eternidade. Os tiranos são descritos como incuráveis. Mas a tirania pode ser sedutora para uma alma que sofreu durante mil anos, por exemplo. Ela pode escolher ser um tirano. Platão assinala que todas as almas tendem a ceder às tentações do poder e da influência oferecidas pela tirania, sendo portanto punidas por toda eternidade. A única maneira de evitar esse destino é ser filósofo. Nesse sentido, para Sócrates há duas escolhas básicas que devemos enfrentar: filosofia de um lado, e tirania, de outro. A filosofia não é apenas a melhor opção de vida ao ser humano; ela é também a única alternativa para se evitar a condenação eterna experimentada pelo tirano. E como viver filosoficamente? Temos o melhor dos exemplos para responder a essa pergunta: viva como Sócrates no diálogo. Viva fazendo perguntas, buscando as definições universais, tentando alcançar a verdade. Viver uma boa vida é fazer perguntas. Creio que é isso que Platão quer dizer quando, no diálogo *Defesa de Sócrates*, ele afirma: 'a vida não examinada não vale a pena ser vivida' (38a).

Bibliografia

ANNAS, J. *Plato: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

_____. 'Understanding and the Good: Sun, Line and Cave'. *In* Kraut 1997, pp. 143-169.

BARNEY, R. 'Socrates' Refutation of Thrasymachus'. *In* Santas 2006, pgs.43-63.

BENSON, H. *A Companion to Plato*. Oxford: Blackwell, 2006.

BLACKBURN, S. *A República de Platão* (uma biografia). Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

BLOOM, A. *The Republic of Plato*. New York: Basic Books, 1991 (tradução com notas e ensaio).

CHAPPELL, T. D. J. 'The virtues of Thrasymachus'. *Phronesis*, 38, pgs.1-17, 1993.

DORTER, K. *The Transformation of Plato"s Republic*. Lanham (UK): Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2006.

FERRARI, G.R.F. *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

_____. *City and Soul in Plato's Republic*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

FURLEY, D. J. 'Antiphon's case against justice', *in* Kerferd 1981, pgs. 81-91.

HUARD, R. *Plato's Political Philosophy: the Cave*. New York: Algora Publishing, 2007.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1902 (23 vols.).

_____. Grundlegung zur Metaphysic der Sitten. In: *Gesammelte Schriften*, op. cit. (para as citações, abrevio G e informo o volume e a página).

_____. *Metafísica dos costumes*. São Paulo: EDIPRO, 2003.

KERFERD, G. B. *The Sophists and their Legacy*. Wiesbaden: Steiner, 1981.

KRAUT, R. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

_____. (ed.). *Plato's Republic: Critical Essays*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers Inc, 1997.

LOPARIC, Z. 'Kant e o pretenso direito de mentir'. Campinas: *Kant e-prints*, série 2, vol. 1, n. 2, pgs. 57-72, 2006.

LUDWIG, P. W. 'Eros in the Republic'. *In*: FERRARI, 2007, pgs. 202-231.

MCPHERRAN, M. *Plato's* Republic*: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

MORRISON, D. R. 'The Utopian Character of Plato's Ideal City'. *In*: FERRARI, 2007, pp. 232-255.

O'BRADY, P. *The Sophists*. London: Bloomsbury Publishing, 2013.

PAPPAS, N. *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and* The Republic. London: Routledge, 1995.

PAVIANI, J. *Platão & a República*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

PLATO. *Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1997 (traduzido por Cooper, J. M. e Hutchinson, D.S.

REEVE, C.D.C. *Philosopher-Kings: the argument of Plato's* Republic. Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc., 2006.

RIBEIRO, L. F. B. *História da Filosofia I*. Florianópolis: Filosofia/EaD/UFSC, 2008.

ROSEN, S.*Plato's* Republic*: A Study*. New Haven: Yale University Press, 2005.

SANTAS, G. (ed.). *The Blackwell Guide to Plato's* Republic. Oxford: Blackwell, 2006.

SANTOS, A.S. 'O poeta e a cidade: Platão enfrenta Homero". *Revista Archai*, 2, pp. 5-13.

SAXONHOUSE, A. W. 'The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato'. *In*: KRAUT, 1997, pp. 95-114.

SHEPPARD, D.J. *Plato's* Republic. Edinburg: Edingurgh University Press, 2009.

STRATHERN, P. *Platão em 90 minutos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

SRAUSS, L. *The City and Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.

_____. *Thoughts on Machiavelli*. The University of Chicago Press, 1978).

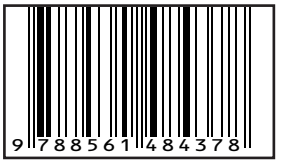
TIANYUE, W. U. 'Rethinking Bernard Williams' Criticism of the City-Soul Analogy in Plato's *Republic*', Proceedings of the 3rd BESETO Conference of Philosophy, section 14, pP. 331-436, 2009.

VLASTOS, G. 'Was Plato a Feminist?'. *In* Kraut 1997 pP. 115-128.

WATERFIELD, R. *The First Philosophers: The Presocratics and the Sophists*. Oxford: Claredon, 2000.

WELLS, H. G. *The Country of the Blind and other stories*. New York: Digireads Publishing, 2012.

WILLIAMS, B. 'The Analogy of City and Soul in Plato's Republic'. *In*: KRAUT, 1997, pP. 49-60.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

UAB UNIVERSIDADE ABERTA DO BRASIL

Ministério da Educação

GOVERNO FEDERAL BRASIL PAÍS RICO É PAÍS SEM POBREZA